حمادي بن جاء بالله

المكتبة الفلسفية

دراسات فلسفية

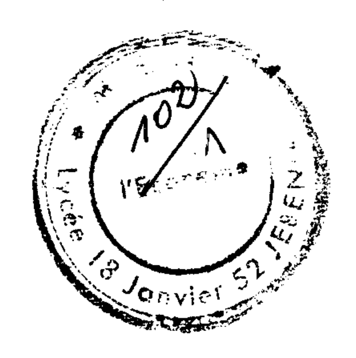
الدار التونسية للنشر



مكتبة الفلسفية

سلسلة يشرف عليها د. فتحي التريكي

دراسات



حمادي بن جاء بالله

دراسات فلسفية

العلم في الفلسفة

الدار التونسية للنشر

تقــديم السـلسلة

ظلت الفلسفة عبر عهود سحيقة من الحضارة الانسانية وستظل، مهما كانت التطورات ومهما تغيرت المفاهيم والمناهج وكيفما كانت الانتصارات التي يحققها الانسان في إكتشاف ذاته ومحيطه وجها هاما من وجوه المعرفة الانسانية.

ولقد تميزت المعرفة الفلسفية بضروب من العمق والنظر لا تتحقق في سواها واستهدفت، عبر تاريخها الطويل، بناء نظرة شاملة الى الانسان والكون، وظلت الملاذ الوحيد والسبيل الافضل للانسان كلما تهيأت له الظروف وتحققت الاسباب ليتجاوز الجزئيات ويرتفع عن الاعراض ويراجع موقفه من نفسه ومن الوجود... عسى أن يحقق لنفسه وبنفسه معرفة أعمق وأرسخ ويدرك من أسرار الوجود والعلاقات والمعادلات ما لا يدرك بغير الفلسفة.

ويسر الدار التونسية للنشر أن تسهم في نشر المعرفة الفلسفية وإثراء المكتبة العربية باصدار هذه السلسلة الفلسفية آملة أن يجد فيها القارىء العربي ما يثري ثقافته الانسانية وينمي محصوله الثقافي بنتاج فلسفي منوع غزير.

ولقد اعتمدت الدار التونسية للنشر في الاعداد العلمي لهذه السلسلة، وفي اختيار العناوين الاجدر بالنشر على نخبة من الاساتذة المختصين يضطلعون حاليا بتدريس الفلسفة بالجامعة التونسية هم السادة الاساتذة فتحي التريكي وأبو يعرب المرزوقي ومحمد محجوب وحمادي بن جاء بالله فألفت منهم هيئة للسلسلة تتابع أعمالها وتعد لانجازاتها بكل ما تقتضيه أصول التثبت والاختيار بناء على مقاييس موضوعية.

ونحن ندعو فلاسفتنا وكتابنا المختصين في هذا المجال وفي كافة الاقطار العربية الى التعاون مع هذه الهيئة ومع الدار التونسية للنشر لاثراء هذه السلسلة وضمان تواصلها وتحسين اصداراتها باستمرار، ونرحب بكل ما يرد علينا من مقترحات بهذا الخصوص.

وتتضمن سلسلة «المكتبة الفلسفية» حاليا ثلاثة أصناف من المؤلفات الفلسفية : نصوص محققة أو مترجمة اطلقنا عليها اسم « نصوص فلسفية » ودراسات لمسائل فلسفية هامة اتخذنا لها عنوان «دراسات فلسفية» ودراسات من نوع آخر تتناول شخصيات فلسفية سميناها في هذه السلسلة «أعلام فلسفية».

ونحن من جانبنا، حريصون على أن تنشر هذه السلسلة ونحافظ على دورتها فنصدر سنويا ستة عناوين ونأمل أن يجد فيها المثقف العربي غذاء مناسبا واسهاما مفيدا وأداة ملائمة لاثراء معرفته الفلسفية وخدمة الفكر والثقافة .

الدار التونسية للنشر

محمد يوسف اللويشي

افتتاحية

ما هي شروط امكان القول الفلسفي نشأة وتنوعا وتجدُدا ؟ .

ذلك هو السؤال الذي يطرحه عملنا هذا . وقد بدا لنا ان الكانطية تتيح للمجتهد امكانية الاجابة عنه دون التزام منه بإجابتها الفعلية.

فالكانطية لا تشكل ـــ في تقديرنا ـــ احداثية توجه فكري لا تأسر الفكر الا اذا التمسنا نفسها النقدي المتحفز وتحسسنا روحها الساري في كل تمفصلاتها بما هي مسالية لا تكمن قوتها النابضة في مجموع ماوضعت من حقائق او اكدت من قناعات بقدر ما تشع مما اثارت من تساؤلات عن شروط امكان بناء الحقيقة وشروط امكان حصول القناعة .

ومن شأن هذا التوجه ان يجتث الفكر من وقائعية الوجود الى اصولية الوجوب تشوقا الى مباغتة لحظة النشأة الأولى وطمعا في النفاذ إلى عين المبادرة المعرفية المؤسسة ولذا كان «عودنا إلى كانط» عود الاستلهام والاقتداء لا عود التقليد والاتباع بل لعل حماستنا لروح التساؤل الكانطي لا يضاهيها الا تحرزنا من إجابات كانط.

وانطلاقا من هذه الاحداثية النظرية الموجهة رأينا انه بامكاننا ان ننتصر للقول بان الفلسفة لا تنشأ قولا مميزا الا مشروطة ـــ تاريخيا ومنطقيا ـــ بضرورة العقل النظري كما تتجلى في الممارسة العلمية ووجوب العقل العملي كما تظهر من خلال طموحات غالبة على امة ما في مرحلة ما من مراحل صيرورتها التاريخية .

فالفلسفة تتنازعها أفكار وقيم بدا لنا ان القول باتساقها ليس اكثر بداهة من القول بتفاوتها وربما بتناقضها .

وقد ساقتنا شكوكنا الى مساءلة الفلسفة ــ في مرحلة أولى ــ عن طبيعة مباشرتها للعلم فأوقفنا ذلك على تناقض يشق كبرى الفلسفات : فنحن اذا اعتبرنا الفلسفة من جهة شروط امكانها الموضوعية المتعالية ــ وجدنا انها لا تنشأ الا مشروطة بعلم ما على الاقل ولكننا اذا تدبرنا امرها من جهة ما هي نسق مكتمل يعي ذاته معرفة شاملة ومؤسسة ومشرعة وجدناها تسعى باستمرار الى «الهيمنة» على العلم عبر استيعابه وتأسيسه والتشريع له فكأنما العلم قاصر لا حول له بذاته او ناقص لا يكتمل الا بعناية فلسفية فوقية .

وقدّرنا ان ذلك التناقض يشكل العنصر الكامن وراء تردي الفلسفة في احيان كثيرة في مواقف من العلم تستهدف تعطيل سورته والحد من مداه نزولا به الى مرتبة الأداة التي يكون لها من قوة الفعل في الأشياء بقدر غربتها عن حقيقة الأشياء وهو اعتبار ينتهي إما الى التسطيح الوضعي او الى اصطفاء الميتافيزيقا واللاهوت ــ بحكم ما بينهما من تساند اساسي ــ معرفة أسمى (أو أعمق) من العلم . وأغلب الظن ان الموقف الأول يفضي بطبعه الى الثاني ...

وقد ازدادت شكوكنا على حقيقة تمفصل الافكار والقيم داخل القول الفلسفي عندما تدبرنا الامر الذي كثيرا ما يدور عليه معنى « الاخراج الفلسفي » على نحو ما بيّنه هيجل في مقدمة « الفينومينولوجيا » . فمن مفارقات شؤون الفلسفة انها كثيرا ما تعد بتطليق الاحكام المسبقة وتقسم بان تهجر المضمرات وتتحرر من «زجاجة التقليد» لتخلص إلى الحقيقة المحضة في ضرورتها الصارمة وكونيتها التامة ويقينها الذي ينتفي معه كل شك. ولكنها سرعان ما تباغتنا بعودة المطعون فيه والتوكيد على استقامته والانتصار له حتى لكأن ذلك الشك لم يكن الا حلما مزعجا أو تقنية استيعاب تحوّل معطيات موضوعية تستمدّ مشروعيتها من سلطة اجتماعية ما إلى قناعات ذاتية « تؤسس » على مبادرة « الذات المفكرة » وجليٌّ ان تلك العملية انما تمس جهة وجود الاشياء افكارا وقيما لا كنهها او محتواها .

ولئن صح من وجهة نظر ما ان البادرة الذاتية الشخصية افضل دائما من التقليد فانّ ذلك لا يعني ان عملية استبطان الخارجي الموضوعي كفيلة باستبدال الخطأ بالحقيقة ذلك ان الامر ــ في هذه الحال ــ لا يعدو ان يكون تزكية للقائم وانحيازًا له عبر تحويله الى وجوب يوجه العقل المنظر ويسخر الارادة العاملة . وقد بدا لنا ان هذين الموقفين « الطبيعي » منهما و« الفلسفي » لا يختلفان من حيث ما به قوام كل منهما الا بما يحايث ثانيهما من ادعاء التحرر ووهم الفوز بشفافية الرؤية المقدّرة على التحكم في مجرى الاشياء . فالفلسفة خاضعة الى ضغوط قيم اعتقدنا ان البحث عن مغارسها لا يتأتى لطالبه الا بتنزيل الفلسفة والعلم معا في سوق الوضعية التاريخية العامة التي عنها نشأ العلم وظهرت الفلسفة مكتفين في هذا السياق بالاشارة الى مسائل ليس اعوص من حلها الا التمكن من صياغيها على نحو سليم ...

فمساءلة الفلسفة عما لا تريد البوح به واستنطاق صمتها عما تجري عليه من قيم ليست عملية سهلة المنال . ولكننا فضلنا المسالك الوعرة ــ على مخاطرها ومزالقها ــ على الطرق المعتادة . فلم نقتصر على

محاولة فهم ما يجري داخل النص الفلسفي وانما سعينا الى ان نسال الفلسفة عما يمكنها ان تفهمنا اياه مما يجري في الاشياء من احداث يتردد صداها داخل انماط الانتاج الفكري عامة والانتاج الفلسفي بالخصوص .

وعذرنا عند القارىء الكريم – على هذا الاعتراف – اننا لا نعتبر العمل الذي نضعه بين يديه الا محاولة نقائصها وترددها ابين مما قد تكون وفقت اليه من صواب .

حمادي بن جاء بالله

تحديد علاقة الفلسفة بالعلوم *

« ان الازمات التجديدية (التي شهدتها) العلوم كانت الازمات الوحيدة الصالحة لتجدد الفلسفة » .

— كورنــو —

I

عندما نحاول ضبط الخاصية التي تميز الفلسفة عما سواها من ضروب الممارسات الفكرية كالاخلاق او الدين ... فاننا سننتهي الى الاقتناع انها تكمن في مستوى العلاقة المتواترة ــ تواتر قل ان تخلف ــ الا منذ عهد غير بعيد ــ بين العلم والفلسفة .

ولئن دعانا ذلك الى التصديق بان خصوصية الفلسفة تكمن في علاقتها المتينة بالعلم فلا ينبغي ان نذهب الى حد اعتبار تلك العلاقة : (أ) مقصورة على الفلسفة (ب) أو اخذها ماخذ المحدد الوحيد لطبيعتها (ج) او البعد المهيمن عليها على الدوام .

أ) فهي ليست مقصورة على الفلسفة اذ ان الدين والأخلاق مثلا يدعيان بدورهما وصلا بالعلم ويتعاملان معه تعاملا يخصهما ويميزهمـا . الا أن تلك العلاقة التي قد تقوم بين الأخلاق والدين من ناحية والعلم من ناحية أخرى، لم تكن قط علاقة عضوية أي علاقة ضرورية بها يكون قوامهما

* نشر بكراريس تونس سنة 1982 العدد 119 — 120 .

ويتحقق كنههما كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلسفة. والمؤشرات على هذا الانفصال متعددة في التراث الفكري [1] . فالمهتمون بالمسالة الخلقية لم يفتأوا يركزون على خارجية العلاقة بين الاخلاق والعلم فيعتبرون الأولى عملية في جوهرها [2] والثاني نظريا في كنهه ــ الأخلاق تستهدف الاستقامة السلوكية وفقا لما يتقضيه « الخير » والعلم مقصده التعقل النظري وفقا لما تتطلبه « الحقيقة » . أما الفكر الديني فهو لا يهتم ــ بحكم طبيعته ــ بالحقيقة العلمية الا بمقدار ما تقوى اساسه الذي يستند اليه وهو الإيمان دون ان يجعل هذا الإيمان موقوفا على البحث العلمي او مشروطا له .

ب) وهي ليست المحدد الوحيد لطبيعتها والا اصبحت الفلسفة بدورها علما او شيئا يشبه العلم في اقتصاره على النظري دون العملي وهو رأي يكذبه ابسط استقراء للتراث الفلسفي حيث لم يخل نسق فلسفي ــ قديما كان او حديثا ــ لا من تأمل اخلاقي وديني وسياسي فحسب ولكن ايضا من مواقف عملية اخلاقية ودينية وسياسية قد يتنكر لها ويتبرأ منها في صلب الممارسة الفلسفية ذاتها . ولكن ذلك التنكر [3] لا يغير من فعليتها شيئا ولا ينقص من واقعيتها درجة .

(1) كالتقابل بين « الضمير » و « العقل » او « العقل المحض » النظري و« العقل المحض » العملي أو و«احكام الوجود» و« احكام الوجوب» أو «الارادة» و«الطبيعة» غير أن ذلك لا يعني ان كل الانساق الفلسفية انساقت مع هذه المثاني المتناقضة ولعل فلسفة « سبينوزا » خير مثال على ذلك .

(2) لئن كانت الممارسة الفكرية النظرية تسمح بالشك وارجاء البت في الحقيقة الى ساعة اكتمال البحث فان الحياة العملية تقتضي منا ان نتصرف في كل لحظة وبالتالي ان تكون لنا على الاقل « اخلاق وقتية » انظر ديكارت ــ مقالة المنهج . الفصل الثالث .

(3) مفهوم مستمد من المعجمية الفرودية حيث يعنى التنكر عملية دفاعية تقوم بها الذات اذ تنفي ــ في الوقت نفسه الذي تفصح فيه عن رغباتها ومشاعرها وافكارها المكبوتة ــ ان تكون تلك رغباتها وافكارها ومشاعرها .

وقد يكون نيتشة اكثر حزما منا حين اعتبر كبرى الانساق الفلسفية مؤسسة على قيم عملية يعتمل الفكر المتفلسف في قرارتها دون ان يتوعي حقيقتها فيصعد منتجاته « حقائق » بدل ان يسميها باسمها الصحيح « منافع » . وقد يكون ماركس اكثر نفاذا حين اعتبر الفلسفة تبريرا لمواقف سياسية طبقية فكانما الفيلسوف اخلاقي يجهل نفسه او سياسي مقنع . وذلك ما يجعلنا لا نعتبر علاقة الفلسفة بالعلم العامل الوحيد الذي يحدد طبيعتها ويشكل سماتها .

ج) ولامر كهذا قلنا ان تلك العلاقة بين الفلسفة والعلم ليست البُعدَ المهيمن على طبيعة الفلسفة بل قد يكون ذلك البعد المهيمن في احيان كثيرة البعد العملي (الأخلاقي = السياسي) بحيث يصبح مقصد الفيلسوف لا تكوين « العقل » وانما ترويض « الارادة » وتتركز همومه حول تربية المجموعة (الأمة) وصيانة « خصوصياتها الحضارية » اي — بلغة اوضح — حول الدفاع — دفاعا نظريا — عن نسق القيم العملية السائدة في صلب التشكيلة الاجتماعية القائمة . ولكن الفلسفة — حتى في هذه الحالات التي تتحول فيها الى ضرب من « الايديولوجيا الدفاعية » الصريحة — لا تفقد ما لا بد منه لممارسة نظرية متميزة اعني علاقتها بالعلوم وتعاملها معها مهما كان نوع هذا التعامل ومهما كان مستواه والا سقطت الى مستوى دون فلسفي . وقد لا تخشى هذا السقوط بقدر ما تخشى ذهاب مصداقيتها وفعاليتها .

2 — فحين اكتسحت عواصف الفكر الاغريقي والعربي باريس في العصر الوسيط اتخذت منه الأوساط الفكرية مواقف ثلاثة متباينة [4] :

---

(4) انظر . ايتيان جلسن : الفلسفة في العصر الوسيط خاصة الجزء الثاني (* 1) . والكسندر كواري : دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي خاصة ص: 37 — 92 الخلاء والمكان اللامتناهي في القرن الرابع ←

أ) فمن المفكرين من كان يعرض الفلسفة الأرسطية والعربية نصيا في هدوء كاد يكون كاملا ومنهم « سيجار البرنتي » Siger de Barantو « ألبير الكبير » (5) Albert le Grand .

ب) ومنهم من كان يعرض لها بطريقة انتقائية فيأخذ منها ما يلائم معتقده المسيحي ويعرض عن الباقي دون ان يحدث من حوله ضجة مثل القديس توماس الاكويني (St. Thomas d'Aquin) .

ج) ومنهم من انبرى لها في عنت وحيف . ويبدو ان هذه النزعة كانت المهيمنة على الساحة الفكرية ومن نتائجها ان ظهر حوالي 1260 كما يقول البعض او 1274 كما يقول البعض الاخر (6) كتاب « اخطاء الفلاسفة » (7) وهو كتاب مجهول واضعه مما قد يكون دليلا على نوعية الفكر المهيمن في ذلك العصر الذي سيطرت فيه ظاهرة الاحتراز بل العداء للفكر العربي بالخصوص (8) وهو عداء امتزجت فيه الدوافع الدينية والسياسية بالحجج النظرية امتزاجا جعل كل عملية تمييز بينهما صعبة المنال (9) .

عشر (* 2) . وكذلك دوهام (بيار) : نسق العالم الكتاب السادس الجزء الرابع . الفصل الاول . خاصة الفقرات 1 و2 و3 و4 و5 . وكذلك الفصل الثاني ص 123 ــ 173 (* 3) .

(5) في أول الامر ، لأن « البار الكبير سيغير موقفه فيما بعد .

(6) انظر دوهام . المرجع المشار اليه اعلاه .

(7) انظر قائمة المراجع بالفرنسية المثبتة في نهاية هذا الفصل (* 4) .

(8) من المؤشرات على ما نذهب اليه ان معظم الفلاسفة الذين انتقدهم « المؤلف » في هذا الكتاب فلاسفة عرب وهم ابن رشد وابن سينا والغزالي والكندي الى جانب فيلسوفين آخرين فقط ارسطو الاغريقي وموسى ابن ميمون اليهودي .

(9) فلقد ركز المؤلف بالخصوص على ابن رشد ولعل مرد ذلك الى اسباب متساوية الاهمية ولكن غير متكافئة المفعول 1) اولها ما تمثله فلسفة ابن رشد خصوصا والعربية عموما من « خطر » على الايمان الديني

خلق هذا التباين في المواقف الفكرية وضعا « متأزما » ـــ وما أكثر أزمات الفكر ! ـــ وجعل الشك يستبد بالبعض وشعر الناس بحاجة ملحة الى « سلطة علمية » تدلهم الى سبيل الرشاد واستفتيّ « البار الكبير » في الأمر فانحاز وكذب الفلاسفة فيما ذهبوا اليه وهو الذي كان بالأمس يدرس فلسفاتهم دونما حرج [10] واصدر كتاب « المسائل الخمس عشرة » [11] اتهم فيه الفلاسفة بالجهل والسفسطة معتبرا اطروحاتهم « بدعة » وكأنه يريد بذلك « الاطاحة بهم الى الأبد » كما جاء ذلك في نص الاستفتاء [12] .

لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل تدخلت السلطة الدينية وكأنما تريد ان لا يفلت الأمر من قبضتها او كأنّ الأمر استفحل استفحالا لم يعد يجدى معه الصمت ـــ فاصدرت ما يسمى بادانة 1270 حيث عددت المقالات التي كفرت من يقول بها او يروجها سرا او جهرا كتابيا او شفاهيا [13] .

← وما قد ينتج عنها من تفسخ والحاد . وفعلا فقد كتب البابا يوحنا التاسع عشر الى اسقف باريس يلومه على ما تفشى في باريس من فساد وخلاعة ملقيا مسؤولية ذلك على الاشخاص والاوساط التي تروج الخطأ و« السفسطة » (انظر دوهام . المرجع المشار اليه ص 20 ـــ 21) . 2) ان الفلاسفة العرب والمسلمين احق بالنقد من الاغريق حيث انهم عرفوا الديانات السماوية وهم اهل الكتاب . ولذا فان نشرهم لافكار « تتناقض » مع الايمان تجعل تلك الافكار أشد وقعا على الناس وبالتالي أشر خطرا . 3) ان التركيز على العرب عموما وابن رشد خصوصا قد يكون ناتجا عن اختيار سياسي يتمثل في مقاومة العرب وخاصة « تعربهب » الاندلس وهو ما جعل البعض ينسب كتاب « اخطاء الفلاسفة » للاوساط الفكرية الاسبانية (انظر دوهام ص 4 ـــ 5) .

(10) انظر 1 . 2 . أ .

(11) انظر قائمة المراجع (* 5) هذا الكتاب هو جواب « البار الكبير » على اسئلة توجه بها اليه اناس انشغلوا بالتوفيق بين العلم والايمان .

(12) دوهام . ص 13 .

(13) هذه المقالات هي 1) « لا وجود من جهة العدد الا لعقل واحد بالنسبة لكل الناس . 2) « انه

ذلك وضع عاشته الفلسفة في فترة من فترات تاريخها فهيمنت عليها الاعتبارات العملية (الدينية والاخلاقية والسياسية) . فاسقف باريس « تامبيي » (Tempier) لم يكن يعنيه حين اصدر تلك الادانة ان يخدم العلم ولا ان يثري الفلسفة بل كان همه صيانة القدرة الربانية عن « العبث » وعن ان تحد باسم الضرورة المنطقية او الانطولوجية الموروثة عن الفكر الاغريقي والعربي ولم يكن قراره صادرا عن معرفة بالفلسفة او المام بالعلم وانما عن ايمان ديني صرف [14] وضغوط عملية اجتماعية . ولكن الفلسفة لم تذهب ــ رغم انسياقها في هذا الاتجاه ــ الى حد تجاهل العلم وتناسي مقتضيات المنطق وهو ما بدا جليا حتى عند بعض الفلاسفة الذين أوحوا بادانة 1270 مثل « هانري الغاني Henri de Gand » [15] او تحمسوا لها كل الحماس مثل « ريشار الميدلتوني » Richard de Midelton [16] او « طوماس برادواردين » Thomas Bradwardine [17] .

من الخطأ او من غير الملائم القول بان الانسان هو الذي يدرك » 3) « انما تريد ارادة الانسان وتختار عن ضرورة » 4) « ان كل ما يجري في العالم السفلي خاضع لفعل الاجسام السماوية المحتم » 5) « العالم خالد » 6) « لم يوجد قط انسان اول » 7) « ان الروح التي هي صورة الانسان بما هو انسان تندثر باندثار الجسد » 8) « ان الروح بانفصالها عن الجسد بعد الموت لا يمكنها ان تتالم بمفعول النار الجسمية » 9) « ان حرية الاختيار ملكة منفعلة لا فاعلة وان الموضوع المرغوب فيه يحركها ضرورة » 10) « ان الرب لا يعرف الجزئيات » 11) « ان الرب لا يعرف شيئا خارجا عنه » 12) ان الافعال الانسانية لا تقودها العناية الالهية » 13) « ليس بامكان الرب ان يهب الخلود لشيء فان ولا ان يستثني من الفساد شيئا فاسدا » (انظر دوهام. المرجع المشار اليه ص 19 ــ 20). انظر كذلك في السياق نفسه ص 26 ــ 27 من المرجع نفسه .

(14) انظر جيلسن ودوهام وكواري .

(15) لقد كان « هانري الغاني » من بين اعضاء المجلس الديني الذي استشاره اسقف باريس « تامبيي » قبل اصدار الادانة المشار اليها .

(16) انظر كواري : دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي ص 63 ــ 72.. وجلسن الفلسفة في العصر الوسيط . الجزء الثاني الفصل الثامن . الفقرة الاولى .

(17) انظر كواري . المرجع المذكور ص 79 ــ 92 .

فعندما يتعرض « هانري الغاني » مثلا الى مسالة تناهي العالم وهي من الأطروحات المصادرة في اطار الادانة الكنيسية فهو يفندها بالبرهان والحجة وهو حين يتطرق الى امكانية تحرك فلك النجوم الثابتة حركة مستقيمة لا يكتفي بالتأكيد على ان ذلك غير مستحيل على القدرة الربانية بل هو يعالج هذه المسائل علاجا يحفظ حقوق الرب في ان لا تحد قدرته دون الابتعاد كثيرا عن التصورات العلمية الرائجة في عصره او على الأقل دون مواجهتها مواجهة صريحة [18] .

وحين يعرض «ريشار الميدلتوني» إلى مسألة التناهي واللاتناهي نلاحظ عنده الحرج نفسه: حرج اللاهوتي الذي يسعى الى ان لا يفرط في العنز ولا في الكرنب كما يقول كواري فيقر انه في وسع الاله ان « ينتج مقدارا او بعدا يزداد بلا نهاية على شرط ان يكون المقدار المنجز باستمرار محدودا في كل لحظة » [19] وهو كما نرى قول يبعدنا عن المقالة الأرسطية القائلة بمحدودية العالم وتناهي ابعاده دون ان يوقعنا في القول بلا تناهيه الذي يورطنا في ضرب من الشرك .

ولعل هذا المنحى التوفيقي الذي اتخذته الفلسفة الباريسية في العصر الوسيط هو الذي ادى الى القول بقضايا كانت تعتبر خاطئة اولا معقولة من منطلقات ارسطية واصبح من الممكن القيام بتجارب ذهنية جسورة انتهت الى فرقعة الأطر الانطولوجية الأرسطية وفتح افاق جديدة حتى ان البعض ذهب الى حد اعتبار عام 1270 تاريخ صدور « الادانة » تاريخ نشأة الفكر العلمي الحديث [20] . الم يكن من الضروري ان يتطلب

---

(18) كواري ص 46 — 47 .

(19) جيلسن ص 459 .

(20) « دوهام » : « لو كنا مطالبين بتحديد تاريخ نشأة العلم الحديث لاخترنا ولا ريب تاريخ عام ←

قيام العلم الحديث تحطيم « فكرة الكوسموس (Cosmos) المتناهي ؟ ألم يبين العلم الحديث ضرورة اقرار وجود الخلاء ؟ ...

3.1 — يمكننا اذا انطلاقا مما سبق ان نقرر ان الفلسفة لا تقوم الا باتصالها بالعلم ومن خلال ذلك الاتصال نفسه وهو ما يفترض اسبقية العلم تكونيا عن الفلسفة . ان الفلسفة لم تظهر في التاريخ تلقائيا ولم « يطلع الفلاسفة من الأرض طلوع الفطر » كما انها ليست من مكونات مدونتنا البيولوجية بحيث يكفي ان ينساق الانسان مع منحدره الطبيعي ليصبح فيلسوفا وانما هي — في نهاية الأمر — انتاج فكري يتطلب انجازه توفر شروط موضوعية اولها ان يتضمن الوضع الفكري الذي تنشأ فيه علما ما على الأقل .

ولا بد هنا من التنبيه الى مدلول مفهوم العلم . فليس العلم مجموعة من التخمينات قد ياخذها القائلون بها مأخذ اليقين ولا هو ركام من الخبرات تكتسبها الشعوب بتجارب القرون ولا حتى شتاتا من « الحقائق » وانما هو في كنهه **نظرية اي نسق استنباطي من المفاهيم المجردة** .

ان الفلسفة — في نشأتها كما في تجددها وتنوعها تفترض العلم ولا وجود لها إلا بوجوده. الا ان علاقتها العضوية بالعلم ليست العلاقة الوحيدة التي تحدد خصوصيتها ولا هي البعد المهيمن عليها باستمرار حيث ان الفلسفة تتصل في الوقت نفسه بضرب اخر من الممارسات

← 1277 يوم اعلم اسقف باريس انه يمكن ان توجد عوالم كثيرة وان مجموع الكرات السماوية يمكنها — دون تناقض — ان تتحرك على الاستقامة » اورده جيلسن . المرجع المذكور ص 460 . لا نريد هنا ان نعلق على هذا الزعم ولكن نكتفي بالتذكير ان الادانة لم يكن هدفها خدمة العلم الفيزيائي او الفلكي وانما الدفاع عن قيم دينية ارتاى القوم انها مهددة .

النظرية العملية (21). ولعل هذا البعد الثاني هو الذي يتنكر له أكثر من سواه. وفي نظرنا ان «الوضعية الجديدة» تمثل أعتى علامات ذلك التنكر حين تتحدث عن «فلسفة علمية».

II

II . 1 ــ وفي الحقيقة ان هذا التنكر لا يقف عند حدود صلة الفلسفة بالدين والأخلاق والسياسة فحسب وانما يمتد الى فعلية علاقة الفلسفة بالعلم . فلقد تعودنا منذ ظهور الوضعية الكونطية ــ بل ربما منذ نبتت الشجرة الدكارتية ــ على اعتبار الفلسفة « ام العلوم » او الأرضية التي في احضانها نشأت والتربة الصالحة التي امدتها بالغذاء حتى اذا استوت وترعرعت شقت عصا الطاعة وطالبت بالاستقلال (22) الواحدة تلو الأخرى فاذا الأرض الخصبة صحراء مهجورة وموقع خال و الشجرة غابة

(21) يمكننا انطلاقا مما سبق ان بينا ان نرسم هذه « المكانية » العامة مؤقتا ريثما نعود اليها في فصول لاحقة لاثرائها وبيان سدادها . انظر التوسير وغيره *6 .

الوضع الفكري المحدد تاريخيا

الممارسة العملية النظرية	الممارسة النظرية الفلسفية	الممارسة النظرية العلمية

(22) انظر على سبيل المثال . كارل ياسبارس : مقالات فلسفية . الفصل الخامس وخاصة الفصل السادس (*7) وكذلك هيدرجار في مقاله : اكتمال الفلسفة وبداية التفكير (*8) و« ما الفلسفة » ص 16 (*17) يقول هيدجار « من اليقيني انه ما كان لتوجد العلوم لو لم تسبقها الفلسفة وتتقدم عليها » .

كالمتاهة لم يعد من الممكن ان نتعرف فيها على نقطة الانطلاق بل لم يعد من المجدي ان نبحث عنها ففراخ الأمس اصبحت كواسر لا تحتاج الى سند .

وانطلاقا من هذا التصور جاءت النداءات اما بانتهاء الفلسفة او كما يقول البعض « موتها » او اضمحلالها لفائدة العلم واما بما يسمى « ازمة الفلسفة» وربيبتها «ازمة الانسان» وامام هذه الظاهرة جاءتْ دعوات العودة على اختلافها : « العودة الى معطيات الشعور المباشرة » او الى «التجربة المعيشة» أو إلى «الإغريق الأول» قصد استرجاع «تجربة التفكير الأصيلة » كما ظهرت بشكل ملح ـ فكرة الفلسفة كمعرفة مستقلة بذاتها في مواجهة المعرفة العلمية [23] .

وينبغي ان نقر هنا ان هذا الموقف ليس خطأً كله . فقد مرت الفلسفة فعلا بفترات كان من الصعب فيها ان نميز في ذلك الكل النظري، الذي هو الحكمة، العلمي عن الفلسفي . ذلك ان هذا التمييز لم يظهر بجلاء الا بداية من سقراط وافلاطون وارسطو بالخصوص [24] .

غير ان تلك الصعوبة الراجعة الى الوحدة البدائية بين الفلسفة والعلم لا تبرر قولنا بتقدم الفلسفة عن العلم منطقيا ولا تبرر اعتبارنا الفلسفة

(23) كما هو عند باركسون وسارتر ومارلو ــ بونتي وغيرهم . انظر تحليلنا لهذه الظاهرة في الفصول القادمة .

(24) ان كلمة « ابستيمي » الاغريقية اكتست عند افلاطون دلالتين متميزتين 1) فهي تدل 1) أولا على مختلف فنون المعرفة « القطاعية » كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى وهي تدل ثانيا على علم الوجود بما هو وجود اي العلم الذي سيصطلح على تسميته فيما بعد الميتافيزيقا . كما انه بامكاننا عند النظر في المؤلفات الارسطية ان نميز بين مشاغل « ارسطو البيولوجي » ومشاغل « ارسطو الميتافيزيقي » بصرف النظر عن تصنيفات العلوم الارسطية نفسها . انظر ج. بياجي . حكمة الفلسفة واوهامها (* 9) ص 66 وما يليها . انظر الفصل الثالث من عملنا هذا .

« ام العلوم » بل ان تسجيل تلك الظاهرة لا يعدو ان يكون مجرد وصف **لتواجدهما تواجدا سكونيا** في اطار وحدة لا متميزة . ولذا فمن المغالطات المنطقية اعتبار ذلك التواجد السكوني دليلا على علاقة سببية فعالة تكون الفلسفة بمقتضاها « ام العلوم » والدافع على تقدمها ونحن اذا طرحنا المسألة من وجهة **نظر حركية** (بدل الاكتفاء بتسجيل تلك الظاهرة سكونيا) في اتجاه البحث عن المحرك الدافع لمختلف الأنساق الفلسفية وجدنا ان عمالقة الفلسفة انما كانوا كذلك بالاستناد الى علوم عصرهم في روحها ومناهجها ونتائجها (25) .

واعتقادنا ان هذا التنكر لفعلية اشتراط الفلسفة بالعلم ما هو الا امتداد للتنكر لحقيقة تواطئها مع الايديولوجيات العملية السائدة بحيث يكوّن هذان الضربان من التنكر « نسيجا من الأخطاء العنيدة » كما يقول « باشلار » يشكل « عائقا ابستيمولوجيا » يحول دون فهم طبيعة الفلسفة الفهم الصحيح كما يشكل « جهازا دفاعيا » يمنع من الوقوف على خصوصية الممارسة الفلسفية في اطار الوضع الفكري المحدد تاريخيا ... وهو ما يتطلب منا ان نقيم الحجة على فعلية تلك العلاقة واشتراط العلم اشتراطا اساسيا لا لقيام الفلسفة فحسب وانما ايضا لتجددها (26) .

II . 2 ــــ لقد كان كانط اخر الفلاسفة الكلاسيكيين الذين ادركوا

---

(25) ذلك لا يعني اننا نقول بتطابق الفلسفة والعلم أو تأكيد انقياس الفلسفة على علم عصرها . بل سنبين في الفصل اللاحق انه بالرغم من ضرورة استناد الفلسفة الى نسق علمي فان علاقتها بذلك العلم كثيرا ما تكون خيالية حيث ان الفلاسفة يستبدلون « علم العلماء » بما يسميه باشلار « علم الفلاسفة » انظر تكون الروح العلمي ص 55 (* 10) . انظر الفصل الثاني من هذا العمل .

(26) نرجى اذا النظر في علاقة الفلسفة بالممارسات النظرية العملية الى وقت لاحق وهو تاجيل لا يقتضيه مجرى الاشياء وانما ضرورة منهجية .

تلك المسألة عميق الادراك [27] حين اكد « اننا لا نتعلم الفلسفة وانما نتعلم التفلسف » [28] وانه لمن مزالق الخطا في التحليل ان نقصر هذه المقالة الكانطية على (أ) بعدها البيداغوجي دون (ب) بعدها المنطقي و(ج) التاريخي بل اننا نعتقد ان معناها في النص الكانطي لا يكتمل الا بوحدة تلك الابعاد الدلالية الثلاثة :

أ) فأما بعدها البيداغوجي فيتجلى في النقد الذي كان كانط يوجهه الى مؤسسات تدريس الفلسفة التي كانت تقتصر في اداء مهمتها على تلقين الطلبة كتابا مدرسيا مقررا وكأن الأمر هنا لا يختلف جوهريا عما يقتضيه تدريس الرياضيات او الفيزيا او الجغرافيا او الحقوق او ما شابه ذلك كله من « العلوم الوضعية » و« المعارف التاريخية » كما يقول كانط . وهو ايضا نقد موجه الى « اساتذة الفلسفة » الذين لم يفهموا بعد ان رسالتهم لا تتمثل في ان « يلقنوا » [29] طلبتهم وانما في ان يرشدوهم » [30] اي ان المدرس ينبغي ان يقوم من عقل الطالب مقام الحافز كما يقول الكيمياويون لا مقام الوصي حيث ان الأمر لا يتعلق بتلقين افكار وانما بالترويض على التفكير . وبهذه الصورة فلا يمكن اعتبار الانساق الفلسفية التاريخية الا كتظاهرة من تظاهرات « تاريخ استخدام العقل وبمثابة موضوعات لترويض الموهبة الفلسفية » [31] .

(27) نقول ذلك لان الفلسفة بعد كانط ستتجه وجهة جديدة وستغير مراجعها حيث لن تنظر الى العلوم الطبيعية او الرياضية وانما ستنظر في اتجاه « التاريخ » بداية من هيجل وماركس ...

(28) كانط : برامج الدروس .. (* 11) ص 68 . وانظر كذلك هيجل : الموسوعة (* 12) . المقدمة الفقرة 5 (الملاحظة) ص 32 .

(29) برامج الدروس ص 68 .

(30) المرجع نفسه .

(31) المنطق . ص 26 (* 13) .

الا ان ذلك لا يعني عند كانط كما قد يخيل الى البعض ـــ ان درس الفلسفة سيصبح ـــ بحكم هذا الاختيار البيداغوجي الذي الفناه منذ ظهور « ايميل روسو » ـــ ملتقى للمفلسين فكريا والخاوية افئدتهم من كل « معرفة تاريخية » . بل ان صاحب « نقد العقل المحض » لم يفتأ يلح ـــ على غرار الفلاسفة الكلاسيكيين من افلاطون الى « لايبنيتز » ـــ الى حد الهوس على ضرورة تعهد المواهب ورياضتها بالعلوم حيث انه « لا يمكن للمرء بحال ان يصبح فيلسوفا من غير معرفة علمية » (32) . وكانط يسمي داء جهل العلوم ـــ على اثر افلاطون ـــ « ميزولوجيا » (misologie) اي « كره العقل » (33) ، فمن « كره العلم » وتعلق مع ذلك بالحكمة كان ميزولوجيا . وتلك ظاهرة مرضية تشير الى « افتقار الى المعرفة العلمية ممزوج بالادعاء » (34) اي علامة على جهل يؤخذ ماخذ العلم وربما نذهب الى حد اعتباره الموقف الفكري الصحيح ونجعل منه « مبدأ » (35) وتلك من خصائص من يسميهم كانط على اثر افلاطون ايضا ـــ « الفيلودوكس » (Philodoxe) (36) اي « محب الظن » او « الرأي » في مقابل « الفيلسوف » اي محب الحكمة (37) . فالميزولوجيا اذا كراهية المعرفة العلمية و« المنهج العلمي » (38) وبالتالي كراهية العقل ذاته واستبدال ذلك كله ـــ بحكم العجز عن الفوز به والتحصيل عليه ـــ بنقائضه مع تنكر لذلك الاستبدال ومن اقنعة ذلك

---

(32) المنطق ص 26 .

(33) المنطق ص 27 ونقد العقل المحض ص 570 (* 14) وكذلك اسس ميتافيزيقيا الاخلاق (* 15)

(34) المنطق ص 27 .

(35) نقد العقل المحض ص 570 .

(36) الجمهورية . الكتاب الخامس 480 أ .

(37) المنطق 24 . نقد العقل المحض ص 27 .

(38) نقد العقل المحض ص 570 .

التنكر فكرة الفلسفة كمعرفة مستقلة بذاتها ــ من جهة موضوعها ومنهجها وروحها ــ عن المعرفة العلمية الوضعية .

ب) فالأمر اذا لا يتعلق باختيار بيداغوجي متأثر بعصر الأنوار فحسب وانما يمس حقيقة كنه الفلسفة . فلكي « تحفظ » الفلسفة بالمعنى البسيكولوجي لهذه الكلمة اي « تنطبع في الذاكرة او في الذهن » (39) فلا بد من ان توجد وجودا عينيا بصورة تجعلنا نستطيع » ان نقدم كتابا ونقول : « هاكم . انه علم ومعارف يقينية . تدربوا على فهمه واحفظوه ثم ابنوا عليه فيما بعد وستصبحون فلاسفة » (40) تماما كما نقدم كتاب « اقليدس » لتعلم الرياضيات او كتاب « بوليب » لتعلم التاريخ ...

ان تصرفا كهذا لا يعتبره كانط «غشا» للناشئة فحسب وانما هو سوء تقدير لطبيعة الفلسفة يتمثل في اعتبارها علما قائما بذاته ومعطى من معطيات الثقافة الاجتماعية. ولم يلح كانط على شيء الحاحه على ان «لا وجود للفلسفة (41) ولا «للفيلسوف» (42) الا وجود «الفكرة» أو «المثال» (43). وذلك يعني أن الفلسفة لا وجود لها منطقيا ــ خارج

---

(39) برامج الدروس . ص 69 .

(40) برامج الدروس . ص 69 .

(41) المنطق 26 : « لا يمكننا تعلم الفلسفة لانها لم توجد بعد » وكذلك نقد العقل المحض ص 561 « ما الفلسفة الا مجرد فكرة لعلم ممكن ... » وص 561 « لا يمكن للمرء لحد الآن ان يتعلم اية فلسفة . إذ اين هي ؟ ومن يمتلكها واية علامة تدل عليها ؟ » . انظر في السياق نفسه كتاب « الرد على ابرهارد » ص 67 الملاحظة رقم 5 (* 16) .

(42) نقد العقل المحض ص 562 : « كبر ادعاء ان يسمى المرء نفسه فيلسوفا وان يزعم انه وصل الى مضاهاة المثل الذي لا وجود له الا وجود الفكرة ... » .

(43) في الصفحة المذكورة اعلاه يتحدث كانط عن الفيلسوف « كمثال » و« كمثل اعلى » ..

عملية التفلسف ذاتها ولا وجود للفيلسوف الا بفعل التفلسف فكلاهما امكان لا واقعة وهو ما جعل كانط يعتبر الفلسفات التي وجدت مجرد «نسخة فاشلة» (44) بالمقارنة مع ذلك النمط المثالي.

وعلى افتراض وجود الفلسفة وجودا عيانيا فعليا « فما من احد من الذين قد يلمون بها يمكنه ان يسمي نفسه فيلسوفا اذ ان معرفته بها ستظل ذاتيا تاريخية » (45) اي مجرد المام خارجي بنتاج فكري معطى لا تغير عملية استيعابه من خارجيته شيئا بحيث تظل تلك المعرفة معرفة « تاريخية » يتلقاها من خارج بدل ان « تنبع من العقل » (46) ذاته وذلك هو معنى التقابل ــ عند كانط بين « التاريخي والعقلي » (47) اي بين المعرفة من حيث هي نحت ذاتي وكسب « اصيل » والمعرفة « كتقليد الي » (48) للغير . « وهكذا فالذي حفظ حقا نسقا فلسفيا ، نسق « فولف » مثلا ، فحتى لو الم بكل مباديه وكل تعريفاته وبراهينه وكذلك بمفاصل المذهب كله وحتى لو استطاع ان يحصي ــ ان صح التعبير ــ كل اجزائه على اطراف اصابعه فلن تحصل له الا معرفة تاريخية شاملة بفلسفة « فولف » ولن يعرف الا ما قدم له ولن يحكم الا من خلاله . فحاججه في تعريف فلن يعرف أنى يجد تعريفا اخر . (اذ انه) تكون من خلال عقل خارجي . ولكن القدرة على التقليد ليست كالمقدرة على الانشاء اعني ان المعرفة عنده لم تصدر عن العقل ورغم انها ــ ولا ريب ــ معرفة عقلية موضوعيا فانها مع ذلك لا تعدو ان تكون

(44) نقد العقل المحض . 561 .

(45) المنطق ص 26 .

(46) نقد العقل المحض ص 560 .

(47) المنطق 21 ــ 22 ونقد العقل المحض ص 560 .

(48) المنطق ص 22 .

معرفة تاريخية ذاتيا . فلقد احسن (صاحبنا) الفهم واجاد الحفظ اي اتقن تعلم (تلك الفلسفة) فلم يكن بذلك اكثر من ظل لانسان حي [49]» .

فالفلسفة اذا ليست واقعة قائمة بذاتها متمكنة من مجال معطى وانما هي لا تقوم الا بممارسة فكرية يسميها كانط « التفلسف » . وعسى ان يعيننا ذلك على فهم مدى زهد كانط في تاريخ الفلسفة [50] واعراض الفكر النقدي عن « نقد الكتب والأنساق الفلسفيّة» [51] . ذلك ان الانتماء الحقيقي الى المجال الفلسفي لا يتحدد بوجود الانساق الفلسفية او بظهور « الفلسفة » وانما بتلك الممارسة بحيث يكون ذلك الانتماء تابعا لتلك الممارسة لا سابقا عليها [52] . فما خاصية تلك الممارسة وكيف يتجلى في صلبها اشتراط الفلسفة بالعلوم اشتراطا ضروريا ؟

ج) ان تلك الممارسة لا تكون الا « بقطيعة ابستيمولوجية » بين نمطين من استخدام الفكر : نمط يدرك الكلي عيانيا ونمط يدرك الكلي تجريديا . فالنمط الأول مترتب عن استخدام العقل استخداما عاميا والثاني عن استخدامه استخداما نظريا وبالتالي فان « معرفة الكلي تجريديا » معرفة نظرية ومعرفة الكلّي عِيانيا معرفة عامية. والمعرفة الفلسفية هي معرفة العقل النظرية ولذا فهي تبدأ حيث ينتهي استخدام العقل استخداما عاميا » [53] .

---

(49) نقد العقل المحض : ص 560 .

(50) فنقد العقل المحض مثلا على ضخامته ماديا لا يحتل منه موضوع تاريخ الفلسفة الا صفحتين وبعض الصحفة . نعم ان كانط وعد (انظر نقد العقل المحض ص 569) بأن يكتب هذا التاريخ تلافيا لهذا «النقص» ولكنه حين انهى تحرير «نقد ملكة الحكم» اعتبر ان نسقه قد اكتمل ولم يف بما وعد فكأن لا نفع يرجى من تاريخ الفلسفة .

(51) نقل العقل المخصص ص 7 .

(52) المنطق ص 26 : « ما من احد بامكانه ان يسمي نفسه فيلسوفا ما لم يقدر على التفلسف » .

(53) المنطق 28 .

وانطلاقا من هذا التحديد لطبيعة الممارسة الفلسفية يحدد كانط نشأتها التاريخية ولئن وجب ردها الى اثينا فليس لان الفلسفة « تتكلم الاغريقية » [54] في كل لغات العالم فحسب وانما لان الاغريق كانوا اول الشعوب التي مارست هذا الضرب من التفكير [55] المتمثل في ادراك الكلي دون التجاء الى « الصور » [56] الحسية والمجسمة اي ان خاصية الممارسة الفلسفية بما هي ممارسة نظرية محضة تعتمد المفاهيم لا المجازات او « الصور » والاستدلال المنطقي لا « الاساطير » او « الشعر » [57]

الا أن هذه الممارسة الفكرية المستندة الى المفاهيم المجردة التي عنها نشأت الفلسفة لم تبدأ عند الفلاسفة حيث ان « اول من أدخل استخدام العقل استخداما نظريا ونسبت اليه اولى خطوات الذهن البشري في الثقافة العلمية هو « طالاس » مؤسس الفرقة الايونية . وقد اعتبر فيزيائيا رغم انه كان ايضا رياضيا . **ان الرياضيات هنا كشأنها في أماكن اخرى سبقت دائما الفلسفة** » [58] .

ذلك هو « بيت القصيد » . فان « تسبق الرياضيات الفلسفة دائما » معناه ان تجعلها ممكنة فكان الرياضيات هي « المخبر » الذي تبلورت فيه بادىء الامر تلك الممارسة الفكرية النظرية التي تحولت بالعقل من استخدامه العامي الحسي الى استخدامه النظري المجرد وهو تحول لا يستقيم للفلسفة بدونه شان وهي ايضا ثورة تظل الفلسفة بدونها تتحرك

---

(54) هيدجار . ما الفلسفة (* 17) ص 14 — 15 .

(55) المنطق ص 28 .

(56) المنطق ص 28 .

(57) المنطق ص 29 .

(58) المنطق ص 29 . (خط التشديد مني .) .

في حيّز « التعبيرة الشعرية » او « الرموز الاسطورية » وتلك مواضع لا يكون فيها المفهوم في « حيزه الحقيقي » ولا يمكن له ان يكون مطابقا لموضوعه [59] وبالتالي فان الخطاب الذي يصاغ على هذا النحو وبتلك الوسائل سيظل دون المستوى الفلسفي . وذلك يعني في نهاية الأمر انه لا فلسفة بلا تجريد . ولا تجريد بلا علم . اذا لا فلسفة بلا علم . وليس ذلك مجرد استنتاج منطقي وانما هو ايضا استقراء تاريخي .

III

III . 1) — لا يمكننا اذا — استنادا الى ما اسلفنا — ان نؤرخ نشأة الفلسفة بظهور مصنف يحمل اسمها او شخص ينتسب اليها وانما بنشأة ضرب من الممارسة النظرية تدرك « الكلي تجريديا » كما يقول كانط وهو المنهج الفكري الذي لم يسبق اليه الفلاسفة وانما الرياضيون وبذلك تكون الرياضيات سابقة عن الفلسفة ولذلك امكننا ان نقول انها تشكل وسيلة انتاج نظري لا يتهيأ للفلسفة امكان بدونها .

ولعل اجلى اثبات تاريخي لما نذهب اليه هو الفلسفة الأفلاطونية اول الانساق الفلسفية تاريخيا . فلم تنشأ الافلاطونية عرضا وما كان لها ان تكون على الشكل الذي هي عليه والاتجاه الذي هو لها وبالموقف الذي اتخذته لو لم توجد الرياضيات الاغريقية علما محضا في موضوعه برهانيا في منهجه بعد ان ظلت طويلا تتحرك في حيز حسي عند المصريين او

(59) المنطق ص 29 . انظر كذلك هيجل : دروس في تاريخ الفلسفة . الجزء الاول ص 230 — 252 (* 18) .

البابليين او الأشوريين او غير هؤلاء واولئك من امم الدنيا [60] .

ان الرياضيات الاغريقية في شكلها الفيثاغوري خصوصا وقبل الاقليدي عموما هي التي تفسر — في اعتقادنا الفلسفة الافلاطونية في أ) تكونها التاريخي ب) وفي اسلوبها و ج) موقفها .

أ) اما فيما يخص النقطة الأولى فليس من الضروري ان نطيل الحديث هنا عن العشرة الطويلة التي قامت بين افلاطون والرياضيين والرياضيات منذ حداثة سنة [61] بل يكفي ان نشير عابرين الى ان افلاطون لم يفتح « الأكاديمية » الا بعد الحصول على ثقافة رياضية معمقة وواسعة لم يفتأ يتعهدها باستمرار بعد ان انتصب للتدريس . فلقد كانت « الأكاديمية منتدى لكبار الرياضيين الاغريق [62] الذين يدين لهم تاريخ الرياضيات الوضعية بانشاءات عديدة و« اكتشافات » كانت المحرك لتطوير الفكر الرياضي الاغريقي الذي بلغ اوجه على يدي « اقليدس » .

ان المحاورات الافلاطونية لتطفح بمعارف رياضية تقنية ليست من قبيل « المعارف » التي يتجمل بها او تنمق بها الأساليب الكلامية لتغطية المغالطات المنطقية بل هي معارف عميقة فيها من البراهن اكملها [63]

---

(60) انظر نقد العقل المحض 16 — 17 وبورباكي : تاريخ الرياضيات . الفصل الاول خاصة (* 19) وكذلك ابال رى : العلم في العهد القديم ... خاصة الجزء الاول . الكتاب الثاني . الفصل الاول .

(61) فقد تعرف مثلا على كل من « تيودور السيريني » اشهر رياضي عصره وذلك عند سفره الى افريقيا الشمالية و« اركيتاس التارانتي » مما مكنه من تعميق معرفته بنظرية الحساب الفيثاغورية وهي النظرية الرياضية المهيمنة انذاك . انظر في هذا الصدد مقال « ميلو » افلاطون المهندس والميتافيزيقي (* 21) وكذلك بورباكي ص 10 — 11 .

(62) من أمثال « ايدوكس » و« تياتات » و« ميناشام » و« اركيتاس » و« امكلاس » وغيرهم ...

(63) مثال ذلك درس الهندسة الذي يلقنه افلاطون « لمينون » .

ومن الجزئيات التقنية ادقها (64) ومن المعلومات التاريخية (65) مما لا يتاح الا للراسخين في العلم ...

بلغ اذا ولع افلاطون بالرياضيات مبلغا اثر في هيكلة فكره تأثيرا لم يفقه الا تأثير الافلاطونية فيمن خلفه مباشرة غداة وفاته على رأس « الأكاديمية » فقد كان « كسينوكرات » مثلا ينهر كل من يترشح لتلقي دروس « الاكاديمية » من غير معرفة بالرياضيات قائلا له : « انصرف عنا فانت لا تملك زمام الفلسفة » (66) .

ب) فالرياضيات اذا « زمام الفلسفة » اي شرط امكانها الضروري بما هي ممارسة نظرية تعتمد التجريد بالذات لا بالعرض . ولكي نرقى الى ادراك ذلك الإدراك الصحيح فلا بد ان نتخلص من فكرة التجريد باعتباره اشتقاقا من الحسي عن طريق المقارنة فالتعميم او عن طريق تخليص « اللب من القشور » كما يقول مجاز الحسيين . ليس التجريد العلمي عملية كيمياوية نستخلص بواسطتها سائلا من مواد اخرى « لعزله عنها والاحتفاظ به صافيا (67) . وليست المفاهيم العلمية مجردة من الحسي وكانها مستمدة منه وانما هي مجردة عن الحسي اي ان مصدرها عقلي لا تجريبي .

---

(64) من ذلك ان افلاطون يثير في كتاب « طيماوس » مسألة العلاقة بين المتوالية الهندسية والمتوالية الحسابية التي ستصبح بعد حوالي 20 قرنا اساسا للنظرية الخوارزمية انظر « الجمهورية » (* 22) ملحوظة رقم 492 ص 447 .

(65) من ذلك ما يسميه اليوم مؤرخو الرياضيات « ازمة الاعداد الصماء » انظر « تياتات » 147 د (* 29) . انظر ايضا مراحل الفلسفة الرياضية لبرانشفيك (24 *) ومقال ديصانتي في كتاب المنطق والمعرفة العلمية ص 439 ــ 464 (* 25) وكذلك كتاب « ميلو » الانف الذكر (* 21) .

(66) الجمهورية ص 445 .

(67) انظر كانط الذي اكد كثيرا على فساد هذه النظرة للتجريد . الرد على ابرهاد ص 44 ــ 45 . وكذلك « الانطروبولوجيا » (* 26) . الفقرة الثانية . ومقال 1770 (* 27) الفقرة 6 .

وعلى هذا النحو فان التجريد ليس تفقيرا لواقع خصب يغري الرومنطقيين بتكديس الصور وتنميق الالوان وانما هو عملية فكرية معطاءة « تنقذ الظواهر » من وقائعية التجربة الأولى وتحرر الفكر من ثقالة الحدوسات المباشرة او كما يقول افلاطون من دنيا « الكون والفساد » .

وبهذا الفهم يمكننا ان ندرك كيف ان الرياضيات تقوم من الممارسة الفلسفية مقام وسيلة الانتاج النظري التي لا قيام لها الا بها . حيث انه لا تفلسف الا بالتجريد ولا تجريد الا بالرياضيات : وذلك ــ على ما نعتقد هو الذي وجه الفلسفة الافلاطونية في مقصدها ومنهجها . فاذا كان مقصد الفيلسوف لا يحصل الا بالعزوف عن الحسيات المباشرة فان الرياضيات وحدها هي الكفيلة بتوجيه النفس نحو تامل « الوجود » مطلق الوجود [68] وهي وحدها القادرة على ان « تخرجها من دائرة الصيرورة لتدرك الجوهر » [69] وعلى ان تكرهها على استخدام العقل المحض لادراك الحقيقة في ذاتها » [70] . ولذا لئن لم يكن للرياضيات من جدوى فيكفي انها « تشحذ العقل » [71] وتجعل النفس « تميل نحو الحقيقة وتنمي فيها ذلك النفس الفلسفي الذي يرفع في اتجاه الاشياء العليا بصرا تنزل به خطأ نحو الأشياء الدنيا » [72] .

والحقيقة ان افلاطون لا يقول بان الرياضيات هي التي تكشف لنا عالم الحقيقة اذ ان ذلك من متع الجدلي الذي تهيأ له ان يقلع عن

---

(68) الجمهورية ــ 525 أ .

(69) الجمهورية ــ 525 أ .

(70) الجمهورية ــ 526 أ .

(71) الجمهورية ــ 526 أ .

(72) الجمهورية ــ 527 أ .

الصيرورة الحسية وامكنه ان يستعيض عن سلسلة التنظيرات الجدلية المتماسكة برؤية الحقيقة رؤية مباشرة او بتعبير اخر ـــ غداة استبدال التحليل النقدي بالسورة الصوفية ، ولكن تلك المتعة لن تتاح الا « لفكر تمرس بالعلوم [73] النظرية في صفائها [74] وترفعها عن كل اهتمام عملي تقتضيه شؤون الحرب او مستلزمات التجارة [75] وهو امر يندرج في صلب الفصل ـــ عند افلاطون ـــ بين العلوم المحضة التي معيارها الرياضيات [76] والفنون التطبيقية .

ب) وانا لنخطىء اذا ادعينا ان نظرية افلاطون الفلسفية هي التي حددت نظرته الى الرياضيات وهو ما نزداد اقتناعا به حين ننظر في شروط امكان الحوار وهو الاسلوب الذي صيغت فيه الافلاطونية ذلك ان كل حوار يقوم بين ذاتين لا يتيسر الا بالغاء عوائق التخاطب التي هي عوائق حسية كالاصوات الهامشية او رداءة الكتابة او تشويش طارىء او غير هذا وذاك من التداخلات ـــ كما يقول الفيزيائيون ـــ التي تضايق عملية التواصل وقد تجعلها مستحيلة ...

---

(73) الجمهورية ـــ 534 أ .

(74) الجمهورية ـــ 526 أ«اذا كانت الهندسة تكره على تامل الجوهر فهي تليق بنا واذا ما توقفت عند الصيرورة فهي لا تليق بنا « انظر ايضا 527 أ . » ما من احد من الذين يعرفون من الهندسة بعض الشيء ينكر علينا ان طبيعة ذلك العلم تتعارض طردا مع اللغة التي يستعملها أولئك الذين يمارسونها حيث ان تلك اللغة على غاية من الحمق والبؤس فهم يتكلمون عن التربيع ورسم الخطوط والزيادة بالاضافة الى تعبيرات اخرى شبيهة بتلك باعتبارهم عمليين ينشدون التطبيق في حين ان لا مقصد لهذا العلم الا المعرفة (...) معرفة الموضوعات الدائمة لا معرفة الموضوعات التي تكون وتفسد .

(75) الجمهورية ـــ 525 أ .

(76) فعلم الفلك مثلا ينبغي ان يدرس بواسطة « مسائل » كما تدرس الهندسة لا بواسطة ملاحظة الظواهر السماوية . انظر الجمهورية ـــ 530 و .

واذا اعتبرنا التجريد على حقيقته اي لا من حيث هو اشتقاق من الحسي وانما الغاء له ادركنا ان تلك العملية ليست مجرد عملية سلبية وانما هي قمة الايجابية [77] لانها تعني إدراك « صورة » محضة ثابتة تجمع بين المتحاورين وتوجه انتباههما نحو هدف واحد . ولذا كان لابد من التجريد لانجاح عملية حوارية لا يكون مرجعها الحسي العياني وانما « العقلي المحض » **في دقته وحقيقته وكونيته** . وتلك هي خصائص « الصورة » او « الفكرة » عند افلاطون في استقلالها عن تجسماتها الحسية وتعاليها عن صروف تجلياتها العرضية الفردية . وذلك امر لا يمكن ان نرقى الى تصوره لو لم تدلنا عليه الرياضيات ولو لم تقدم لنا منه انموذجا يحتذى وهو — على الأقل — ما يذهب اليه افلاطون نفسه .

فالرياضي عندما يتكلم في الاعداد انما يتكلم عن « الاعداد في ذاتها وليست الأعداد الحسية » [78] وحين يستعمل المهندسون الأشكال المحسوسة والرسوم التي يخطونها على الرمل او على السبورة ويستعملونها في سلسلة براهينهم الطويلة فهم لا يتعلقون بتلك الرسوم المرئية المعرضة لرعشات اليد وخشونة الالة وانما هم يتعلقون «بالمربع في ذاته والخط المنحرف في ذاته » [79] اي بالصور الكاملة بما هي مثل محضه . ان « الموضوعية » الرياضية شرط امكان تحاور ذاتين .

واذا صح ما ذهبنا اليه امكننا ان نقول ان العلاقة القائمة داخل الفلسفة الافلاطونية بين الجدل التحاوري والبحث المستمر — عن مثل يكون مقياسها النظري « الأفكار — الاعداد » لا يمكن ان تكون عرضا

---

(77) انظر كانط . قائمة المراجع المذكورة في الملاحظة رقم 67 من .I. III ب .

(78) الجمهورية II د ب .

(79) الجمهورية .

من اعراض تاريخ الفكر البشري او مجرد منحى اختاره الفيلسوف لانه صادف هوى في نفسه وانما هو اتجاه « منزل في طبيعة الأشياء » [80] اعني انه اتجاه حددته الرياضيات الاغريقية .

ج) بل ان الرياضيات الاغريقية ــ في شكلها الفيثاغوري المهيمن ــ لم تقف عند تحديد الفلسفة الأفلاطونية في مقصدها واسلوبها وانما حددت ايضا موقفها الأنطولوجي والابستيمولوجي [81] .

فما يسمى عادة ــ في عرف مؤرخي الفلسفة ــ « بالواقعية الافلاطونية » يمكن اعتباره صدى للواقعية الرياضية الفيثاغورية التي تعاملت مع الاعداد تعاملها مع كائنات قائمة بذاتها : هباءات مكانية بها قوام الوجود ومن خلالها يكون تعقله حيث انها مداه ومنتهاه. فكأن الاعداد والمقادير والأشكال اشياء تتمتع بوجود ذاتي وليس بامكان الرياضي ان ينشيها او يغير خصائصها كما شاء، كما ليس بامكان الفيزيائي ان يغير الظواهر الطبيعية على هواه [82] .

ولما كانت الرياضيات الاغريقية على هذا النحو كانت واقعية المثل الافلاطونية اكثر الفلسفات تلاؤما مع واقعية الاعداد والمقادير والأشكال او قل ان تلك الرياضيات ــ في شكلها الفيثاغوري المهيمن ــ كانت

---

(80) انظر ميشال سار (* 38) .

(81) هذا لا يعني اننا اهملنا العنصر الايديولوجي الاجتماعي وكان لا دور له في تشكيل موقف الفلسفة الافلاطونية ومقصدها واسلوبها ولكنا ــ كما سبق ان اشرت الى ذلك ــ نركز هنا على المحدد النظري العلمي مؤجلين النظر في المحدد الايديولوجي الى الفصول اللاحقة . وهذا الفصل اقتضته ضرورة منهجية لا وقائعية .

(82) انظر بورباكي (* 19) خاصة ص 30 و « ليون روبان » : الفكر الاغريقي (* 29) ص 57 ــ 85 وكذلك « شارل فارنار » الفلسفة الاغريقية (30) ارسطو : المتيافيزيقا خاصة الفصلين الخامس والسادس من الكتاب الاول (أ) .

اخصب مصدر لأروع فلسفة انتجها الفكر البشري . وذلك ان تلك الواقعية الرياضية هي التي تفسر شكل المسالية (المشكلية) التي تحركت في حيزها الافلاطونية واستمدت منها هيكلها . فاذا كانت المثل ــ مقصد الفيلسوف ــ مستقلة بذاتها متعالية عن الفكر الانساني فانه لابدّ ان تطرح المسالة الابستيمولوجية المتعلقة بكيفية امكانية اتصالنا بملكوت تلك المثل ومسألة علاقة عالم الصيرورة والفساد بعالم الكيان والثبات . وبحكم طرح هذا النوع من المسائل على هذا النحو فان المعرفة ستكون بالضرورة تأملا لا انتاجا وانعكاسا لا انشاء . وذلك ــ في تقديرنا ــ ما تعبر عنه « مقولة المعرفة ــ تذكر » عند افلاطون وهو تذكر تستعيد به النفس ما شاهدت من نور الحق ثم نسته بحكم كونها « في الجسم الخبيث » وبالتالي فان الحكمة تكون ــ في ازكى معانيها ــ تدربا على الموت .

III. 2 ــ غير ان تفسيرنا هذا يظل عملا ابتر إذا ما قصرناه على المحدد النظري العلمي ذلك ان تلك الواقعية الرياضية التي هيكلت الفلسفة الافلاطونية في موضوعها ومنهجها وموقفها ينبغي أن تفسر بدورها وان تحدد شروط امكانها والهياكل التحتية التي تدعمها اذ ان حركة الفكر لا يمكن ان تفسر بالفكر وحده :

أ) قد يكون بامكاننا ان نقول ان الرياضيات في حد ذاتها تدفع لاشعوريا الى مثل تلك الواقعية اذ ان مباشرة الرياضي لعمل تنتظم فيه الاستدلالات في سلسلة متواصلة الحلقات لا مجال فيها لقفز ولا امكان فيها لخلاء وتنتهي الى نتائج تكره على التسليم بها تسليما كليا قد تحدوه على الاعتقاد انه يباشر « حقائق » قائمة بذاتها ويتعامل مع « كائنات » مستقلة بوجودها لا سلطان له عليها بل ان قصارى ما يستطيعه ازاءها ان

يتملاها ويتأملهامثلا موضوعية ثابتة في عالم لألاء [83] .

ومن الحيف ان نقصر هذا المنحى البسيكولوجي على القدماء وحدهم دون المحدثين . لقد كان « هارميت » وهو رياضي من العصر الحديث يرفض ان تكون الرياضيات هيكلا صوريا ينشيه الفكر اراديا [84] كما نقول نحن اليوم بعد نشأة التعريفيات (الاكسيوميات) الحديثة تحت ضغط دفق الابتكارات الرياضية المتوالية [85] .

ب) والحقيقة ان هذا الموقف ليس من طبيعة الرياضيات ولا يمكن ان تفسره رياضيا اذ هو لا يعدو ان يكون رد فعل نفسي كما تقول مدرسة بورباكي امام الظاهرة الرياضية في امتلائها وقوتها ووضوحها . وقد يمكننا ان نلتمس له تفسيرا ميتافيزيقيا على الطريقة الكانطية فنزعم ان اولى خطوات الفكر — بحكم ضرورة لا مرد لها — لا يمكن ان تكون الا وثوقية [86] . ومن حدود الوثوقية الفكرية عند كانط ان ينسب الفكر منتجاته الذاتية الى عالم خارج عنه فكانما هو يعي منتوجاته دون ان يعي عملية الانتاج ذاتها وهذا اللاشعور بذاته المنتجة تجعله « يشيء » الافكار ويسقطها على حيز مغاير له فتغدو وكأنها لم تصدر عنه وانما كانت منذ الازل مستقلة بذاتها . ذلك هو المنحدر « الطبيعي » الذي

(83) بورباكي خاصة ص 29 — 30 . وباشلار : (المقال (* 31) الفصل العاشر من ص 69 الى ص 191 .

(84) يقول : « هارميت » في احدى رسائله : « اني اعتقد ان الاعداد ودالات التحليل ليست نتاجا اراديا من انتاجات الفكر بل اذهب الى انها موجودة خارجة عنا بنفس صفة الضرورة التي هي لاشياء الواقع الموضوعي ونحن نلقاها أو نكتشفها وندرسها كالفيزيائيين والكيمائيين وعلماء الحيوانات « اخراجه » بورباكي ص 30 .

(85) انظر بورباكي المرجع المذكور . وكذلك « بلانشي » : التعريفية (* 32) .

(86) نقد العقل المحض : ص 5 — 6 .

ينساق فيه العقل تلقائيا وذلك هو « قدره العادي » (87) فكانما الطبيعة البشرية مجبولة على الخطاء(88) ولعل اول اخطائها عدم انتباهها الى ذاتها وهو ما يفسر عند كانط غياب المسالية النقدية في الانساق الفلسفية المعروفة تاريخيا .

ج) واعتقادنا ان هذه التفاسير ــ البسيكولوجي منها والميتيافيزيقي ــ على طرافتها تظل في دائرة المثالية ولا تكفي لتفسير تلك الواقعية الرياضية والفلسفية وما يترتب عنها من انسحاق الذات العارفة امام منتجاتها وبالتالي غياب مسالية الذاتية بمعناها الحديث الذي الفناه منذ نشأة الكوجيتو الديكارتي والكانطي ... فهل من صدف التاريخ ان لا ينشأ « الانسان » الا في العصر الحديث؟(89) وهل من عرضيات مجرى حياة البشر ان تصبح المعرفة « انتاجا » هدفه ان يجعل الانسان سيد الطبيعة ومالكها» بدل ان تكون « تاملا » غايته وضع الحكيم في موضعه من « الكوسموس » ؟ .

اننا نعتقد ان تفسيرا متكاملا لتلك الظواهر كلها يستوجب منهجيا انزال الفلسفة والعلم معا في صلب التاريخ بما هو كل متعدد الابعاد متداخل التحديدات جدلي الحركة .

III . 3 ــ ولكننا نكتفي (90) في هذا المقام بان نكون بينا ان

---

(87) نقد العقل المحض ص 36 .

(88) نقد العقل المحض 521 . لا يختلف تفسير كانط هذا عن التفسير البسيكولوجي الذي قدمه بياجى للواقعية الافلاطونية والفيثاغورية انظر حكمة الفلسفة واوهامها (* 9) خاصة ص 68 ــ 70 وكذلك المنطق والمعرفة العلمية (* 25) ص 16 ــ 19 .

(89) انظر ميشال فوكو . الكلمات والاشياء (* 33) خاصة الفصلين التاسع والعاشر .

(90) انظر الملحوظة رقم 81 .

الفلسفة لا تنشأ عرضا وانما هي تستند الى علوم عصرها مهما كان مستوى نضج تلك العلوم ومهما كانت طبيعتها وبصرف النظر عن نوعية موضوعاتها مجردة كانت ام محسوسة وعن خصوصية مناهجها استنباطية كانت ام استقرائية . وان تلك العلاقة هي التي تفسر ايضا اختلاف فلسفة عن اخرى برغم تشابه الوضع التاريخي الذي تنشآن فيه او حتى تماثلهما . فما تباين الافلاطونية والأرسطية مثلا إلا من تباين سندهما النظري العلمي . كانت الافلاطونية مشروطة بالرياضيات الفيثاغورية المحضة وكانت الارسطية مشروطة بعلوم الحياة التجريبية المنحدرة من التراث الطبي الابقراطي او الناشئة عن الممارسة العلمية المخبرية التي قام بها ارسطو نفسه [91] بحيث يكون العلم لا شرطا من شروط نشأة الفلسفة فحسب وانما ايضا شرطا من شروط تنوعها وتحولها .

أ) ان الديكارتية في عصرنا الحديث مثلا ما كان لها ان تكون لو لم تتهيأ لها اسباب موضوعية نظرية علمية تمثلت باديء ذي بدء في الثورة الكوبرنيكية التي اقتلعت الأرض من جذورها ورمت بها كوكبا سابحا في فضاء اقليدي لا متناهي واعمال غاليلي التي حطمت الحواجز بين عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر وجعلتنا نرى — يوم صوب غاليلي عدسته نحو السماء مالا عين رات ولا خطر على قلب بشر [92] . كما تمثلت ثانيا فيما انجزه ديكارت نفسه في هندسته التحليلية من توحيد بين

---

(91) انظر بورجي : الملاحظة والتجربة عند ارسطو (* 34) وبياجي المرجعين المذكورين (* 25) خاصة ص 19 — 20 و(* 9) خاصة ص 70 — 72 . انظر كذلك الكسندرا كواري الذي كثيرا ما الح على ان الفرق بين ارسطو وافلاطون مرده الى مرجعهما النظري العلمي وخاصة الرياضيات دراسات في تاريخ الفكر العلمي (* 2) : الارسطية والافلاطونية في العصر الوسيط ص 16 — 49. وغاليلي وافلاطون ص 166 — 195 .

(92) يستعمل كواري عبارة شبيهة بتلك في كتابه : من العالم المنغلق الى الكون المفتوح (* 35) .

الهندسة والجبر الم يكن ديكارت ذاته يقول ان البحث الفلسفي لا يستغرق عنده اكثر من يوم او يومين في الشهر وانه يخصص بقية وقته للعمل العلمي ؟ ذلك كله يعني — مرة اخرى — انه ما من ثورة فلسفية بلا ثورة علمية .

ب) ثم ان تلك العلاقة ذاتها هي التي تفسر اختلاف المسألة الابستيمولوجية عند كل من ديكارت وكانط من ناحية وكانط وهوسرل Husserl مثلا من ناحية اخرى ، ان السؤال الذي تطرحه الابستيمولوجيا الديكارتية يمكن صياغته كما يلي : « هل العلم ممكن » ؟ اما السؤال الكانطي فهو — كما هو معروف — : « كيف يكون العلم ممكنا » ؟ ونحن نلمس ان الصياغة الأولى تفترض ان لا وجود للعلم بينما تقر الثانية بانه واقعة قائمة بذاتها ...

لقد كان ديكارت فعلا يعتبر ان مهمته تتمثل في انشاء العلم الحديث [93] على انقاض العلم القديم [94] الذي اصبح بحكم ذلك المشروع التأسيسي مجرد تخمين لا يعول عليه . اما كانط فقد وجد العلم معرفة صحيحة يقينية الحكم مستقيمة المنهج كونية النتائج . فصاحب « التأملات الميتافيزيقية » انطلق يائسا من علم عصره ومن ثم كان الشك

(93) الى اي مدى كان ديكارت محقا او مخطئا في زعمه هذا ؟ تلك مسألة لا نثيرها هنا بل نكتفي بالاشارة الى التفاوت الموضوعي بين ما يعتقد فيلسوف ما انه انجز وبين ما انجزه بالفعل ألم يظهر ديكارت احيانا من عدم الاعتراف بالجميل ما لا يليق بمن في مقامه ؟ وذلك ما يظهر على الاقل في خصومته الشهيرة مع « بيكمان » . الم يستخف ظلما بمبادرات غيره من العلماء ؟ ذلك ما يتجلى في موقفه من « غاليلي » انظر في هذا الصدد خاصة رسالته الى الاب مارسان بتارخ 11 اكتوبر 1638. . راجع الميكانيكا في القرن السابع عشر للدوفاس Degas (* 36) خاصة الفصل السابع الفقرات 2 و3 و4 و6 .

(94) وهو ما يفسر زهده في التراث الفلسفي والفيزيائي وعزوفه عن التاريخ المعرفي بوجه عام . انظر اطروحة بلافال : « لايبنيتز ينقد ديكارت » (* 37) خاصة الجزء الاول الفصل الثاني .

في العقل ضرورة يقتضيها المشروع الديكارتي اما صاحب « نقد العقل المحض » فقد انطلق مؤمنا بعلم عصره ومن ثم كان الشك فيه — على غرار ما فعل هيوم — لا مبرر له — . كان الأول إذا يسعى إلى انشاء علم جديد لم يوجد بعد بينما سعى الثاني إلى فهم شروط امكان علم موجود عسى ان يعينه ذلك على اقامة « الميتافيزيقا » علما « مستقبليا » وعن هذا الفارق بين الرجلين في مستوى الانطلاقة تتفرع بقية الفوارق الأخرى .

ج) وليس ادل على ما ذهبنا اليه من ان كانط كان مرجعه النظري العلمي الفيزيا النيوتونية التي اعتبرها بوصله عملية « التوجه الفلسفي » ومعيار الممارسة الفكرية الصحيحة ومن ثم كان موقفه من الرياضيات يختلف عن موقف هوسرل مثلا : فكانط طرح المسألة الرياضية في اتجاه فصلها فصلا كاملا عن « المنطق » (95) بينما طرحها هوسرل في اتجاه وصلها بالمنطق : اتجاهان متناقضان لا يمكن ادراكهما الا من خلال تغير المرجع النظري العلمي عند كلا الفيلسوفين : فكانط اعتبر الرياضيات في جوهرها الحسي (96) وفي اطار دورها الابستيمولوجي في انشاء التجربة الفيزيائية (97) بينما كان هوسرل ينظر اليها من خلال الانساق الاكسيومية المعاصرة التي تستهدف اول ما تستهدف اخلاء الرياضيات من كل اثر حسي .

* * *

---

(95) انظر فيلمان (فيلمان (* 37) الفصل الاول .

(96) نقد العقل المحض 40 — 494 — 495 — 504 — 561 وايضا مقدمة لكل ميتافيزقيا الفقرة 7 الخ ...

(97) نقد العقل المحض ص 161 — 218 — 496 — 497 — 502 الخ ...

اذا سلمنا بسداد هذه المقالة التي تحدد خصوصية الممارسة الفلسفية في مستوى علاقتها التكوينية بالعلوم واقتنعنا بان تلك العلاقة هي كعلاقة الشارط بالمشروط بحيث لا تنشأ الفلسفة كممارسة نظرية متميزة الا مستندة الى ارضية علمية ، امكننا ان نخلص الى :

1) استنتاج أوّلي يستوجب الاقرار به . 2) توضيحا لا بد منه ويلزم عنه . 3) تساؤل نكتفي هنا بطرحه .

1) اما الاستنتاج الأوّلي فيخص « تاريخ الفلسفة » بمعناه المتداول : فاذا كانت الفلسفة لا واقعة معطاة — وانما ممارسة لا تتاتى لمن يطلبها الا بفضل ممارسة علمية سابقة عليها . منطقيا وتاريخيا — فانه يصبح بامكاننا ان نكتب تاريخ الفلسفة في نشأتها او تحولها وفي اتصال حلقاتها او انفصالها انطلاقا مما يشهده المجال النظري العلمي من انشاءات وثورات .

ولا نعتبر ان في هذا الاتجاه الذي نقترحه سبة للفلسفة او حكما عليها بالتبعية والقصور بل نرى فيه محاولة لارجاع الأمور الى حقيقتها المنطقية والتاريخية وتحريرا لها من تبعية فعلية تتمثل في ردها باستمرار الى اشخاص عرضيين او فترات زمانية كثيرا ما يكون اقتطاعها من حركة التاريخ تعسفيا . لم يكن « هاملان » مخطئا حين اكد ان « تفكير ديكارت يمحى امام الديكارتية بل حتى امام ديكارتية اشد ديكارتية من تكفير رينه ديكارت » [98] ولم يكن كواري مخطئا حين ردد المرار العديدة ان « كوبرنيك لم يكن كوبونيكيا » [99] اذ ان للفكر سيولة نوعية لا

---

(98) انظر : التاريخ وفلسفته : غوييه (* 39) ص 12 .

(99) انظر : الثورة الفلكية (* 40) الجزء الاول . وكذلك مقدمة ترجمة كتاب « في دوران الافلاك السماوية ص 23 طبعة 1934 .

تتطابق بالضرورة مع تقويمات الزمن الفلكي .

ثم هل بامكاننا اليوم ان نتغافل عن فتوحات « العلوم الانسانية » من علم النفس التحليلي الى الانطروبولوجيا مرورا باللسانيات والماركسية فنواصل توظيف مقولات « كالتراث » و« التأثير » و « التطور » و و«المؤلف» (بكسر اللام) و« المؤلف » (بفتح اللام) وكأنما هي مقولات في صفاء البلور وشفافيته بينما هي في الحقيقة « تأليفيات » جاهزة [100] لا يعدو ان يكون اطمئناننا اليها الا علامة عن غفلة ابستيمولوجية اذ ان تلك المقولات ليست « مفاتيح » وانما « مشاكل » تتطلب الحل .

اما اذا نحن اسندنا « تاريخ الفلسفة » الى تاريخ العلوم بما هو تاريخ مليء بالثورات والقطيعات الابستيمولوجية في تلاحقها وتزاحمها بما هي قطيعات لا تستهدف اصلاح بعض الفساد في نظرية قائمة او ترميم بعض نقائصها وانما استبدال نظرية كاملة بنظرية اخرى ـــ كما علمنا ذلك باشلار وكواري وكانقيلام ـــ ان نحن فعلنا ذلك كذلك امكننا ان ننظم الأنساق الفلسفية ـــ في تباينها او تشابهها ـــ انطلاقا من تباين المساليات العلمية او تشابهها التي تقوم منها مقام الشارط النظري والمرجع المعرفي وبذلك سنرى الأنساق الفلسفية تنتظم في متسلسلة متناظرة-كما يقول الرياضيون ـــ مع متسلسلة الأنساق العلمية [101] .

---

(100) ميشال فوكو : اركيولوجيا المعرفة ص 31 ـــ 43 (* 41) .

(101) نكتفي هنا بالاشارة الى الخطوط الكبرى التي سننجز في اتجاهها هذا المشروع في الفصول اللاحقة : فاذا نحن سلمنا 1) بامكانية انتظام العلوم في اصناف ثلاثة : أ) علوم الرمز (الرياضيات والمنطق واللسانيات...) ب) علوم المادة (الفيزيا والكيميا والبيولوجيا) ج) علوم الانسان (التاريخ ـــ الاقتصاد السياسي ـــ علم النفس ـــ علم الاجتماع ..) واذا سلمنا 2) أ) بان الرياضيات هي اليوم العلم المهيمن على علوم الرمز بوجه عام والفيزيا هي العلم المهيمن على علوم المادة . ج) والتاريخ العلم المهمين على العلوم الانسانية) . واذا سلمنا ثالثا 3) بما بين هذه العلوم المهيمنة والمهيمن عليها من علاقات وتحولات عكسية في كل الاتجاهات وهي ←

2) ولكن الاقرار بامكانية هذا المشروع الذي اقتصرنا في هذا المقام على عرضه في مبدئه وفي خطوطه الكبرى يستوجب توضيحا لا بد منه وهو انه اذا اعتبرنا العلاقة بين العلم والفلسفة تكونيا ـــ كعلاقة الشارط بالمشروط فان ذلك لا يعني بالضرورة اننا سنجد تلك العلاقة نفسها على مستوى هيكلي اذ ان الممارسة الفلسفية توحي باستمرار بعكس ذلك . فقد حاول الفلاسفة دائما « استيعاب » العلوم في صلب أنساقهم الفلسفية وتعاملوا معها لا تعامل المستهلك وانما تعامل « المنسق » و« المؤسس » و« المشرع » لمعرفة اعتبرت حتى عصرنا الحاضر قاصرة عن تأصيل كيانها ذاتيا . ولذا فان الاقرار بما ذهبنا اليه يبقى مرهونا باعادة النظر في « ميكانيزمات » ذلك « الاستيعاب » ومشروعية ذلك « التاسيس » حتى يستقيم لنا القول باشتراط نشأة الفلسفة بالعلم دون تناقض موضوعي .

3) ولكن ـــ على الرغم من هذا التحفظ الذي كان لا بد من ابدائه وبصرف النظر عما يمكن ان يؤول اليه البحث فيه من نتائج ـــ يمكننا انطلاقا مما اسلفنا ان نطرح هذا التساؤل : كيف نفسر اليوم هذا التباعد

علاقات وتحولات متغيرة تاريخيا سواء في اتجاه مزيد الاتصال والتراشح او مزيد الانفصال والتباعد واعتبرنا القطيعات الابستمولوجية الكبرى التي نشأت عنها تلك العلوم المهيمنة الثلاثة امكننا تحديد ثلاث فترات تاريخية : أ) الثورة الرياضية الاغريقية في العهد القديم . ب) الثورة الفيزيائية الكوبرنيكية ـــ الغاليلية في العهد الحديث . ج) الثورة التاريخية في العهد المعاصر (بداية من القرن التاسع عشر) . اذا نحن سلمنا بذلك امكننا تصنيف الانساق الفلسفية تبعا للمرجع العلمي الذي استندت اليه في **شكله المهيمن** . 1) الرياضيات : افلاطون ـــ ديكارت ـــ لاينيتز ـــ سبينوزا ... 2) الفيزيا : ارسطو (الفيزيا في شكلها الاحيائي المهيمن) كانط . 3) التاريخ : كونت ، هيجل ، ماركس ، غير ان اكتمال هذا التصنيف الذي نقترحه يتطلب اخذ تلك العلاقات العكسية بين مختلف تلك العلوم بعين الاعتبار بحيث يصبح ديكارت مثلا في الصف الاول والثاني معا بحيث يضل هذا التصنيف سليما في مبدئه وان كان لا بد من الاتجاه به نحو التعقيد بحكم ما بين تلك المراجع النظرية العلمية من التراشح والعلاقات العكسية ...

الماساوي بين الممارسة الفلسفية والممارسة العلمية ؟ وهو تباعد نلاحظه لا على مستوى المؤسسات التعليمية ولا على مستوى « اساتذة الفلسفة » فحسب وانما ايضا — وذلك هو الأهم — على مستوى تفلسف الفلاسفة المحدثين انفسهم . ظاهرة معاصرة مزدوجة لا بد لنا من محاولة تفسيرها : جهل الفلاسفة العلم جهلا كاد يكون احيانا كليا وجهل العلماء الفلسفة جهلا كاد يكون مفزعا .

المراجع

(1) E. Gilson: La Philosophie au Moyen Age. ed. Payot T1 et TII.
(2) A. Koyré: Etudes d'Histoire de la Pensée Scientifique. ed. Gaillimard 1971.
(3) P. Duhem: Le Système du Monde. ed. Hermann. Paris. 1973.
(4) De Erroribrues Philosphorum. cf. Duhem. op. cit PP 3-13.
(5) Albert Le Grand: de Quindecin Problematibres.
(6) L. Althusser Lenine et la philosophie. Maspero. Pour Marx. ed. Maspero. cf. aussi: Dominique Le court: Une Crise et son Enjeu. ed. Maspero. - Cahier pour l'Analyse. n° 1 et 2.
(7) K. Jaspers: Essais Philosophiques. Paris. Payot Ch V, Ch VI.
(8)M. Heidegger: La fin de la Philosophie et le Commencement de la Pensée in Kierkegaard vivant. Ed. Gallimard, Collection Idées. Paris 1966.
(9) J. Piaget: Sagesse et illusion de la Philosophie. P.U.F. Paris, 1968.
(10) G. Bachelard: La Formation de l'Esprit Scientifique Vrin ed. de 1948.
(11) E. Kant Annonce du Programme des Leçons. E. Vrin. 1973. Traduction de Michel Fichant.
(12) Hegel: Précis de L'Encyclopedie des Sciences Philosophiques Ed. Vrin 1970 - Traduction de Gibelin.
(13) Kant. Logique, Ed. Vrin, 1970 - Traduction de L. Guillermit.
(14) Kant. Critique de la Raison Pure, ed. P.U.F. Paris 1962. Traduction de Tremesaygues et Pacaud.

(15) Kant: Fondements de la Métaphysique des Mœurs. Ed. De la grave. Paris 1961. Traduction de Victoir Delbos.
(16) Kant: Réponse à Eberhard. Ed. Vrin, 1973. Traduction de Roger Kemph.
(17) Heidegger: Qu'est-ce que la Philosophie? Ed. Gallimard. 1951. Traduction. Jean Beaufret.
(18) Hegel: Leçon sur l'Histoire de la Philosophie: T1, Gallimard. Paris, 1970. Traduction de Gibelin.
(19) Bourbaki: Elements d'Histoire des Mathématique, ed. Hermann. 1969.
(20) Abel Rey: La Science dans l'Antiquité. T1: La Science Orientale avant les Grecs.. Ed. Allin Michel 1942.
(21) G. Milhaud: Platon: Geomètre et Mataphysicien - in. Etudes sur la Pensée Scientifique chez les Crecs et les Modernes (PP.77—100) Paris. Felix Alcan. 1903.
(22) Platon. La République. Ed. Garnier-Flammarion.
(23) Théétête, Ed. Garnier-Flammarion.
(24) L. Brunschwicg: Les Etapes de la Philosophie Mathematiques ed. P.U.F., Paris
(25) Désanti: Une crise de developpement exemplaire: La «découverte des nombres irrationnels». in logique et Connaissance Scientifique. Encyclopédie de la Pleiade. Volume publié sous la direction de J. Piaget. Gallimard, Paris 1967.
(26) E. Kant. Anthropologie du Point de vue Pragmatique. Ed. Vrin 1970 Traduction. Michel Foucault.
(27) E. Kant: La Dissertation de 1770. Ed. Vrin, Traduction de Paul Mouy.
(28) M. Serres: Hermes I: La Communication. Ed. de Minuit Paris 1968. Coll. «Critique». 1ère Partie. Ch. 1.
(29) L. Robin: La Pensée Crecque et les Origines de L'Esprit Scientifique. ed. la Renaissance du Livre. Paris 1923.
(30) Ch. Werner: La Philosophie Grecque. Payot.
(31) G. Bachelard: Essai sur la Connaissance approchée. Vrin . ed. de 1973.
(32) R. Blanché: L'Axiomatique. P.U.F. 1970.
(33) M. Foucautl: Les Mots et les Choses. Ed. Gallimard. 1966.
(34) L. Bourgey: Observation et experience chez Aristote. Paris. 1955.
(35) A. Koyré: Du Monde Clos à l'Univers infini. Ed. Gallimard Coll. Idée.
(36) R. Dugas: La Mécanique au XVIII[e] siècle. Ed. Du Griffon La Suisse 1954.
(37) Y. Belaval: Leibnis Critique de Descartes. Gallimard. 1960.
(38) J. Vuillemin; Physique et Métaphysique Kantiennes. P.U.F. 1955.

(39) H. Gouhier. L'Histoire et sa Philosophie. ed. Vrin. 1973. Serie: Problèmes et Controverses».

(40) A. Koyré: La Revolution Astronomique, ed. Hermann.

(41) M. Foucaul: Archéologie du Savoir. Gallimard. 1969.



محددات الفلسفة وآليات الاستيعاب (*)

« ان للفلسفة علما هو علمها وحدها » .

باشلار

I

1.1) — علمتنا الفلسفة الهيجلية ، وذلك بعض مزاياها — ان الفلسفات بوجه عام — لا تحيا الا في غفلة عن مسلماتها « اللاشعورية » التي تقوم منها مقام الضامن لعقلانيتها الداخلية وبعدم الانتباه الى خلفياتها الصامتة التي تشكل — في اخر الأمر — شرط امكان تناسقها الذاتي ، بحيث يكفي أن تفلت تلك المسلمات من ضغط قوى التنظير الكابتة لتطفو الى السطح فينحل ما كان معقودا وينفك ما كان مترابطا فاذا البناءات « حطام » والانظمة « فوضى » .

فالنقدية الكانطية مثلا ليست — من منظور هيجلي — الا مجهودا تنظيريا لتبرير وثوقية اصلية تقضي بانشاء مسالية امكانية المعرفة قبل المعرفة الفعلية دون ان تتساءل عما اذا كان هذا التفاوت الذي تقرره —

(*) نشر أول مرة بمجلة « الفكر العربي المعاصر » بلبنان سنة 1983. وفي العدد 123—124 سنة 1984 من «الكراسات التونسية» الصادرة عن كلية الاداب والعلوم الانسانية بتونس.

تعسفا ــ بين المستويين تفاوتا مشروعا . ذلك موقف لا يختلف في مبدئه عن موقف « المدرساني » الذي اراد ان يتعلم السباحة قبل ان يلقي بنفسه في الماء [1] . فكانما جدية « البداية الفلسفية » كما يقول هوسرل (Husserl) تلزم صاحبها بان يتعلم كيف يبدا قبل ان يبدا فعلا وبان ينقد انطلاقته تلك ثم ان ينقد نقده وهلمّ جرّا وهي حركة تنتهي به ــ من حيث لا يحتسب ــ إلى ذاتسية (SUBJECTIVISME) مغلقة في حين أراد بها ارساء الموضوعية المعرفية على ارضية صلبة.

ولئن نحن اردنا تحديد موضع «الانزلاق» وجدنا ان الخطأ ليس على مستوى نظم الأدلة أو تسلسل البراهين داخل النسق الكانطي وانما على مستوى نقطة انطلاقه ذاتها. فكانط لم يبصر ولا يمكنه ان يبصر ــ بحكم التوجه العام للمسالية التي استغرقت انتباهه ــ ان السؤال المحوري في «**نقد العمل المحض**» (ما يمكنني ان اعرف ؟) يلزمه بمسلمات لا يملك الا ان يغفل عنها ويوجهه بالضرورة وجهة لا يمكنه ان يقدر نتائجها [2] اذ هو يدعو ــ فيما يدعو ــ الى فحص ملكة المعرفة قبل استخدامها

---

(1) هيجل ، الوسوعة الفقرة 10 ص 35-36 (* 1) .

(2) ان العنصر المميز لكل فلسفة يكمن ــ قبل كل شيء ــ في نوع الاسئلة التي تطرحها. والخطا والصواب كقيمتين منطقيتين يجب البحث عنهما في مستوى الاسئلة قبل الاجوبة. غير ان هذه الاسئلة بمسبقاتها الصامتة ودلالاتها الصريحة ونتائجها الضمنية لا تقع دائما تحت سيطرة الذات المفكرة بل هي تنتمي الى مجال نظري متعال متشكل مسبقا تتنفس في اجوائه الذات المفكرة فيحدد توجهاتها ويرسم سيمات منتجاتها الممكنة. ولذا فان فلسفة ما لا يمكنها ان تطرح الا اسئلة معينة تتحدد شروط طرحها وشروط الاجابة عنها بذلك المجال النظري المتعالى. ومن ثم فان التفطن أو عدم التفطن الى مسبقات الاسئلة ولواحقها لا يمكن ان يرد الى ارضية نفسية كالانتباه او عدم الانتباه او تركيز الارادة او تسيبها (راجع باركسون BERGSON «الفكر والمتحرك»: في طرح المشاكل) (* 2) وكذلك «التطور الخلاق». الفصل الرابع (* 3) وانما بالنظر الى ذلك المجال المتعالي وما يسمح به من رؤية فكرية تتيح التفطن الى المسائل المغلوطة والمسائل السيئة الطرح والمسائل التي لا معنى لها ...

والنظر فيما اذا كانت قادرة على معرفة الموضوعات التي تُدعّى لمعرفتها . اليس من « الطبيعي » كما يقول هيجل ان نعرف الة مّا قبل استخدامها وان نقدر ما اذا كانت ملائمة للمهمة المرتقبة منها ؟ فالامر يبدو على غاية من البداهة الى درجة ان الموقف النقدي لم يتجاوز الموقف الطبيعي في حين اراده كانط في قطيعة معه ذلك ان اعتباره العقل « الة فاعلة » أو « وسطا منفعلا » يتضمن الإقرار بوجود مسافة فاصلة بين الذات والموضوع وهي مسافة وهمية مترتبة عن عملية « تاليل » الفعل المعرفي : فاذا كانت المعرفة الة الاستيلاء على الكنه المطلق فانه سرعان ما نتبين ان اعمال الة في شيء ما لا يتركه كما هو في ذاته وانما يدخل عليه تغييرا ويفسده . اما اذا لم تكن المعرفة الة نشاطنا ولكن ضربا من الوسط المنفعل يصلنا من خلاله نور الحقيقة فاننا عندها ايضا لن نتقبل تلك الحقيقة كما هي في ذاتها وانما كما هي من خلال ذلك الوسط . وفي كلتا الحالتين نستعمل وسيلة تنتج مباشرة نقيض غايتها »[3] .

فمجرد اعتبار العقل الة ــ ولو على نحو مجازي ــ يجعلنا كما يقول هيجل نرتطم بسحب الخطا في حين اريد بها العروج الى سماء الحقيقة فكأنّ الحافز النقدي الداعي الى معرفة العقل قبل توظيفه تجنبا للخطا هو الخطا عينه . ولذا فان المشروع النقدي كان مشروعا ملغما من اساسه بحكم تلك الخلفيات الصامتة والمسلمات المسبقة التي جعلت بلورته ممكنة ولكنها كتبلور « الفعل الفاشل » ينتهي ــ تحت ضغط حتميات لا يملك لها دفعا ــ الى نقيض ما اراد حتى لكان المسالة النقدية لم تكن سوى « قناع » تتستر وراءه خشية كانط من الحقيقة .

2.I ــ لم نرد من هذه الاشارات عرض الموقف الهيجلي من النقدية

(3) هيجل . فينومينولوجيا الفكر 65-66 (* 4) .

الكانطية وانما التمسنا مثالا تاريخيا نستند إليه لوضع المقالات التالية :

ـ أ) ان معنى فلسفة مّا ليس بالضرورة ما قصده واضعها كما أن « حقيقتها » لا تكمن حتما في خطابه الواعي ولا يمكن أن يحتويها مشروعه النظري بحيث لا يكفي ان نستعيدها في تناسقها الداخلي ووفقا لمنطقها الذاتي لنلم بكل ابعادها ونمتلك كنهها بل ان ذلك « المعنى » وتلك « الحقيقة » وتلك الابعاد لا تبرز الا باجلاء المسلمات الصامتة التي جعلت القول الفلسفي ممكنا ، اي ان قيمة المقول من قيمة اللامقول . فليست الكانطية ما قال كانط وحده وانما ايضا ما لم يقل باعتباره شرطا من شروط قوله سلم به ضمنيا وان لم ينظّره او نتيجة حتمية من نتائجه وان لم يستنبطها . إن نسقا فكريا مّا،شيء متعال عن عملية التفكير ذاتها كما ارادها صاحبها [4] .

ـ ب) ان تلك المسلمات ذاتية تختص بها الأنساق الفلسفية دون النظريات العلمية . صحيح ان العلم يفترض اشياء ويسلم بمصادرات ولكن مسلماته تكون موضوعية وصريحة . فالهندسة الاقليدية تفترض المكان في تواصله وتجانسه ولا تناهيه وليس عليها ان تقيم البرهان على ذلك [5] في حين ان مسلمات الفلسفة ذاتية وضمنية بحيث توجه عملية

---

(4) نعتقد انه لابد من التمييز ـ منهجيا على الاقل ـ بين المقاصد الذاتية وضرورات النسق الفكري الموضوعية كما بين ذلك هاملان HAMELIN في دراسته لفلسفتي ارسطو وديكارت مؤكدا ان تفكير رينه ديكارت يمحى امام الديكارتية بل قل امام ديكارتيه اكثر ديكارتية من تفكير رينه ديكارت (انظر التاريخ وفلسفته . الفصل الاول (ـ 5) . كما بين كواريه KOYRE (انظر الثورة الفكلية (* 6) ان كوبرنيك ما كان بامكانه ان يتصور ما آلت اليه عملية تثبيت الشمس في السماء ورمي الارض كوكبا سابحا في الفضاء الكوني بعد اقتلاعه من مركز « العالم » البطليموسي وقد يتنكر لعلمه لو قدر له ذلك . « ان كوبرنيك لم يكن كوبرنيكيا ...

(5) انظر كانط . بحوث (* 7) خاصة الفقرة 3 نقد العقل المحض (* 8) مثلا صفحة 16 . وانظر ←

التفكير دون ان تكون موضوع تفكير لانها تعتبر عادة على درجة من البداهة تغني عن كل تنظير . فديكارت مثلا يرى ان تعريف الانسان بحيوان عاقل ليس تعريفا واضحا ومتميزا لما في عبارتيّ « الحيوان » و« العقل » من افتقار الى بداهة الدلالة بينما تعريفه بانه « انا مفكر » واضح لوضوح مفهوم الأنا ومفهوم التفكير كل بذاته بحيث لا تفسير اوضح منهما وايسر فهما (6) وتلك مقالة لا تستقيم بذاتها كما بيّن ذلك كل من مالبرانش MALEBRANCHE ولايبنيتز LEIBNIZ مشيرين الى السمة الهشة لمعيار البداهة الديكارتية وذاتيته . ولذا فان مجرد رفض تلك الضمنيات العفوية من شانه ان يجعل البناء الفلسفي كله معرضا للتداعي اذ هو يحول بديهياته الى اشكالات وحلوله الى مشاكل .

— ج) وعن هاتين الملاحظتين النقديتين تترتب اعتبارات تتصل بمنهجية مباشرة النص الفلسفي وهذه المنهجية تقوم على ضرورة التمييز بين وعي الفلسفة بذاتها وممارستها الفعلية اي بين بعدها الذاتي وبعدها الموضوعي . تمييزا يتخذ شكل التفاوت الحقيقي بين البعدين ، تماما كما يقرر علم النفس التحليلي وجود تفاوت فعلي بين شعور المرء بذاته ووجوده العيني الحقيقي او كما تقرر المادية التاريخية وجود تفاوت فعلي بين شعور مجتمع ما بتحولاته والبعد الموضوعي لتلك التحولات (7) بحيث يكون **التفاوت** بين هذين العنصرين (الشعور الذاتي والممارسة الموضوعية) مجرد اختيار ايديولوجي هو كالوهم العنيد أو كالمقاومة اللاشعورية التي تقوم

← كذلك جيل دلوز G. DELEUZE (* 9) الفصل الثالث بالخصوص . والحقيقة ان العلم ذاته لا يخلو من مسلمات ذاتية ضمنية مماثلة لتلك التي نجدها في الخطاب الفلسفي . انظر هانري بوانكرى : العلم والفرضية ص 69–72 (* 10) .

(6) المبادى . الجزء الاول . الفقرة العاشرة (* 11) .

(7) ماركس مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي (* 12) ص 5 .

عائقا يحول دون فهم الظاهرة الفكرية والوقوف على حقيقتها . واعتقادنا انه طالما ظلت الفلسفة تتنكر ــ بحكم وقوعها تحت ضغط تلك المقاومة اللاشعورية ــ لما تفعل لتستعيض عنه بشعورها المباشر بذاتها ــ بديلا ترتاح اليه ــ فانها ستبقى عاجزة عن ان تدرك هويتها وتحدد « رهانها » وتتعرف على « موقعها » .

ــ تلك بيانات اجرائية اولية كان لا بد منها لفهم التناقض الذي اشرنا اليه في (الفصل الأول) : تحول العلوم (بما هي موضوعيا شرط امكان نشأة الفلسفة وتنوعها وتجددها ــ) **داخل الانساق الفلسفية** الى تابع من توابع الفلسفة او انتاج من نتاجاتها بوجه عام .

وفي اعتقادنا ان هذا التناقض ليس مجانيا وانما هو مؤشر على وجود « **ارادة هيمنة** » على العلم . وما الخلط المستمر بين « التكوني » و« الهيكلي » الا ضرب من ضروب « تقنيع » تلك الارادة ومحو اثارها . ويكفي أن نقارن بين وعي الفلسفة بذاتها وممارستها لنتبين صحة ما ذهبنا اليه . فكيف تتصور الفلسفة ذاتها تقليديا ؟ وما هي ابعاد هذا التصور ؟ وكيف تتجلى في تلك الأبعاد « ارادة الهيمنة » هذه ؟

3.1) عندما تتمثل الفلسفة ذاتها قصد تحديد خصوصياتها المميزة تنتهي دائما الى اعتبار نفسها القول الكلي والمؤسس والمشرع . تلك هي مكونات شعور الفلسفة بذاتها وتلك هي في الوقت نفسه اليات « استراتيجية الهيمنة » .

فالقول الفلسفي هو الخطاب الكلي بحكم « موضوعه » اذ انه يطلب « الكل المطلق » : ما هو كائن وما يمكن ان يكون بل ان العدم ذاته من مطالبه . فهو علم الوجود بما هو وجود الكيان بما هو كيان .

وهو القول الكلي بحكم نوع « المعرفة » التي يطلبها : فهو يطلب « علل الاشياء » اي اساسها العميق الذي تستند اليه ومنه امكان وجودها .

وهذا النفاذ الى « القرار » الذي ما بعده قرار يجعل الخطاب الفلسفي اكثر انواع القول « اصالة » كما يقول هيدجار [9] باعتبار ان التساؤل الفلسفي لا يفترض تساؤلا سابقا عنه بل هو « سؤال الاسئلة الحقيقية » [10] بما هو مستند الى ذاته وسند لما خلاه من الاسئلة [11] .

ومن ثم كان الخطاب الفلسفي لا حاليا INACTUEL بالضرورة اي انه من قدر الفلسفة ان لا تلقى صدى مباشرا في حاضرها وليس لها ان تسعى لذلك اذ انها ــ لو فعلت ــ لتحولت الى مجرد معرفة ذات وظيفة اداتية تفرضها الاوضاع الراهنة [12] . فكان الاستغراق في صُروف الحياة والارتباط بالمشاغل اليومية من العوائق التي تجعل انبجاس الفلسفة امرا مستعصيا [13] او كأن الفلسفة لا تكون الا متعالية عن « التاريخ » .

ان هذه « الصورة » (IMAGE) التي تتمثل من خلالها الفلسفة ذاتها

---

(8) هيدجار : المدخل الى الميتافيزيقا (* 13) خاصة ص 15 .

(9) هيدجار : المدخل (* 13) ص 15 .

(10) المرجع اعلاه .

(11) يقول هيدجار نتيجة لهذه التحديدات ــ انه ليس من تساؤل ــ وبالتالي ليس من مشكل علمي يدرك ذاته ما لم يدرك « سؤال الاسئلة » . المرجع المذكور اعلاه .

(12) المرجع المشار اليه خاصة ص 22 . فالفلسفة لا يمكنها كما يقول كانط « ان تكون مورد رزق » راجع الدروس ص 70 (* 14) لانها لا تخضع لما يتطلبه « الراي » العام او لقانون « الموضة » .

(13) انظر مثلا هيجل (* 1) . الموسوعة ص 7-10 . والفصل الاول من ميتافيزيقا ارسطو .

هي التي تجعلها ــ بصورة شبه الية ــ تستاثر لنفسها بموقع استراتيجي ــ موقع « العلم » الكلي المطلق ــ الذي من خلاله تتوعى علاقتها بالعلوم كعلاقة سببية مقلوبة تصبح بمقتضاها الفلسفة « ام العلوم » والحضن الذي في دفئه ترعرعت ...

وذلك ما يفسر ان من ثوابت تاريخ الفلسفة ــ حتى عهد غير بعيد [14] محاولة « استيعاب » العلوم داخل الانساق الفلسفية بصيغ مختلفة [15] . وهي عملية تنتهي دائما الى تزكية الفلسفة معرفة وحيدة جديرة بان تكون « المعرفة » وترشيح الفيلسوف « عالما » وحيدا جديرا بان يكون « العالم » واصطفائه المؤتمن الوحيد على « الحقيقة » مطلق الحقيقة وبذلك تكون الفلسفة ــ في السلم التفاضلي ــ قيمة مهيمنة والعلوم قيمة مهيمنا عليها .

والحقيقة ان الشان هنا لا يختلف جوهريا عما نجد في بقية استراتيجيات الهيمنة القاضية كلها بضرورة افراغ « الاخر » من محتواه وتفقيره الى الحد الاقصى ، اي ان شرط امكان هيمنة الفلسفة على العلم هذا التفقير الذي تمارسه عليه .

غير ان تلك الممارسة التفقيرية لا تكون فعليا ممكنة الا باستبدال [16] العلم الحقيقي ــ علم العلماء ــ بعلم « مثالي » وبالتالي

(14) هو عهد هيجل على ما نظن .

(15) راجع ديصانتي DESANTI الفلسفة الصامتة (* 15) .

(16) مفهوم نستمده من المعجمية الفرويدية ونستعمله هنا بكل دلالاته وكل وظائفه فهو علامة Symptôme على تعويض محتوى (أ) بمحتوى آخر (ب) وهو تعويض ذو وظيفة اقتصادية ECONOMIQUE ورمزية SYMBOLIQUE ونشير باختيار هذا المفهوم لا الى وجود صراع لا بد ان يحسم ولو على نحو رمزي فحسب وانما ايضا الى عجز الفلسفة عن « استيعاب العلوم » وهضمها في احشائها .

وهمي [17] ــ « علم الفلاسفة » كما يسميه باشلار BACHELARD [18]

فالفلسفة لا تكون « ادراك الكل » و« الخطاب المؤسس » و« القول المشرع » الاتجاه « علم خيالي » (= مثالي = وهمي) هو الذي تهضمه في مصهرها وتضع له الاسس وتشرع له الحدود . فلئن كان ولا بد من القول بان « الفلسفة ام العلوم » فلتكن أُمًا ولكن لعلومها هي لأنها لا تستطيع ان تكون ام علوم العلماء . وهو عجز لا تقدر الفلسفة على ان تُقرّبه لانها لا تعيه موضوعيا .

وفي تقديرنا ان غياب هذا الوعي الموضوعي من العناصر التي تساهم في انقلاب الاوضاع : تحول الفلسفة التي ما كان لها ان تنشا وتتنوع وتتجدد من غير فعالية الممارسة العلمية ــ الى عائق من عوائق تقدم العلم وليس هذا « العقوق » مقصورا على جهلة العلم من المتفلسفين بل نجده حتى عند اولئك الذين اقسموا ان « لا يدخل عليهم الا المهندسون » او ان لا تلهيهم الفلسفة عن العلم الا يوما واحدا من ثلاثين .

ولا تكفي الاشارة الى هذه الانقلابات والوقوف عند تسجيلها كظاهرة ترمز الى انسحاق « القيمة العلمية » تحت هيمنة « القيمة الفلسفية» بل لا بد من محاولة البحث عن اسبابه العميقة وهو امر لا يتأتى لطالبه الا بتحديد «الموقع» الذي منه يتكلم الفيلسوف عندما يباشر العلوم.

وفي هذه النقطة لا بد من استبعاد افتراضين : أ) اولهما ان هذا الموقع

---

(17) انظر سبيوزا الذي يبين تكافؤ « المثالي » و« الوهمي » .

(18) تكوين الورح العلمي الفصل الثالث ص 55 (* 16) : « للفلسفة علم هو علمها وحدها » .

لا يمكن ان يكون موقع العلم ذاته لانه لو كان الامر كذلك لما كانت عملية استبدال « **العلم الفعلي** » بعلم « مثالي » بما هي شرط امكان استيعاب العلوم داخل الانساق الفلسفية، ولذا فان هذا الموقع انما هو موقع خارج عن العلم « بعيد كل البعد عن ادراك القيم الفكرية التي تمثلها العقلانية الفعلية » [19] . ب) وثانيهما ان هذا الموقع لا يمكن ان يكون موقعا فلسفيا محضا ذلك ان الفلسفة بحكم كونيتها وتعاليها ليس لها ولا يمكن ان يكون لها موقع يخصها بل قل انها في كل مكان ولا في مكان معا . ج) بقي افتراض ثالث : ان هذا الموقع سياسي باوسع معاني اللفظ .

واذا صح ما ذهبنا اليه فان « ارادة الهيمنة » على العلم ليست ارادة فلسفية صرفة وانما « ارادة سياسية » تتخذ شكل التعبير الفلسفي [20] تلك هي المقالة التي نود هنا ان نبين سدادها باجلاء مظاهر تلك الارادة في كل بعد من الابعاد المكونة لوعي الفلسفة بذاتها اي الشمولية والتاسيسية والتشريعية .

II

II . 1) ــ ان الفلسفة عندما تعي ذاتها ــ من جهة هيكلها ــ تعتبر نفسها المعرفة الكلية (او المعرفة الشاملة) اي « نسق العقل النظري » كما يقول كانط . وبما هي نسق فهي اما كاملة او لا تكون .

---

(19) باشلار .

(20) ذلك لا يعني ان كل فلسفة قناع كما يقول نيتشة إذ اننا لا بد ان نأتي فيما بعد الى التمييز لا بين فلسفة وفلسفة فحسب وانما الى تحديد « الخط المهيمن » داخل فلسفة واحدة فالمثالية ليست كل الديكارتية مثلا وانما هي الخط المهيمن عليها .

وهذه الشمولية النسقية هي التي تجعلها ترقى الى مصاف العلمية وتؤهل المشتغل بها الى ان يكون فيلسوفا [21] .

فما هي القيمة الحقيقية لهذه الشمولية التي تحفز الفلسفة باستمرار على « استيعاب العلوم » ؟ . اننا نعتقد انها لا تعدو ان تكون اثرا من مخلفات ازمنة قديمة عاشها الفكر البشري ويمكننا ان نسميها « حالة اللاتميز المعرفي » وهي حالة تتصف بانعدام التمييز في هذا « الكل » الذي نسميه « المعرفة » او « الحكمة » او « العلم » او غير هذا وذاك من الاسماء الدالة بوجه او باخر على مجموع التصورات التي يعقل من خلالها الانسان الوجود ويعي ذاته ويضفي معنى على افعاله بصرف النظر عن مصدر تلك التصورات سواء نشأت عن ملكة « صنع الخرافات » كما يقول باركسون او عن « الذكاء » المنهمك في معالجة المادة وتغيير الوسط الذي يعيش فيه. ان كل تلك التصورات الصادرة سواء عن افعال الانسان او عن احلامه تمثل « العلم » او « الحكمة » ... وتكوّن كلا غير منقسم .

وليس تجزؤ ذلك الكل المعرفي وانقسامه على نفسه اقساما متغايرة فيما بينها عملية عفوية وانما هي كسب من مكاسب الفكر عبر مغامراته التاريخية. وتميز العلم عما سواه من تصورات متداخلة معه ملتحمة به كسب حديث بل ان خط الفصل بين هذا وذاك لم يكن قط خطا واضح الإحداثيات وانما هو خط منتقل باستمرار تبعا لنوعية الفوارق التي تظهر وتختفي، ووفقا للمعايير التي يخضع لها الفكر عندما ينظر ويتصور وينشىء الأنساق التفسيرية داخل وضعية فكرية محددة تاريخيا . فكان

---

(21) انظر كانط : التقدم ص 12... (ــ 17) والمنطق ص 19 ، 24 ، 26 ، 51 (ــ 18) ونقد العقل المحض ص 558 ، 561 ، 562 الخ ... (* 8) .

الفكر البشري يرفض تلقائيا ان تتجزأ وحدة « معارفه » وتتفتت وحدة تصوراته (22) ولا يقبل ذلك الا مكرها .

وانطلاقا من تسجيل هذه الظاهرة نحكم بانه من التعسف المنهجي ان ننظر في تاريخ علم الفلك مثلا لننتقي ما فيه من قوانين تتصل بحركة الكواكب او من تقنيات رصد وقيس زوايا او مؤسسات تعليمية دون اعتبار الهيكل الفكري العام الذي نزلت في اطاره تلك القوانين واستعملت تلك التقنيات او بصرف النظر عن الحاجات الاجتماعية التي دعت الى انشائها وحددت طرق استخدامها ورسمت حدودها التي لا ينبغي لها ان تتجاوزها .

فمن التعسف ان نتحدث عن « علم الفلك » الكلداني او الاشوري او المصري مهملين الفوارق الدلالية (SEMANTIQUE) النوعية التي تفصل بين ما نسميه نحن اليوم علم الفلك وهذا الضرب من « النظر الفكري » الذي لم يكن يتحرج ــ ولا يمكنه أن يتحرج من ان تتواجد في صلبه فكرة الظاهرة الحياتية مع فكرة الانتظام الرياضي وان تلتحم في عمقه فكرة القانون الفلكي بفكرة الحياة النباتية والحيوانية اذ هو محمول تلقائيا على اعتبار كل ما يقع عليه بصره كائنا حيا حتى الكواكب والسماء ولكن تلك الحياتية VITALISME وتلك الاحيائية ANIMISME لا تمنعانه من اخضاع كل شيء الى رتابه القانون العددي بل هو يربط تلك

(22) ان حالة « اللاتميز المعرفي » التي نتكلم عنها حالة لا يختص بها الفكر من بداياته التاريخية الاولى فحسب كما يعتقد اوغست كونت A. COMTE بل اننا نجدها حتى في العصر الحديث وقد ركز كوارى كثيرا على ظاهرة « وحدة التفكير الانساني » كما يقول في دراساته المتصلة بنشاة العلم الحديث . انظر كوايه : دراسات في تاريخ الفكر العلمي (ــ 18) ص 11 ــ 12 ــ 13 ــ 87 ــ 91 ــ 94 ــ 95 ــ 171 ــ 282 ــ 283 وانظر كذلك في الغرض نفسه : دراسات في تاريخ الفكر الفلسفي (ــ 19) ص 253 ــ 256 ــ 257 ــ 262 .

المجموعات الرياضية وتلك الكليات العضوية بمصيره فتلتحم حظوظ الانسان بحركة السماء وتتصادى الافعال البشرية مع حركة الكواكب وتتناغم الاشياء والاقدار حتى انه لا مجال للفصل بين ادراك حركة بالبصر وحدس مصير بالباصرة ولا مجال للفصل بين التنجيم وعلم الفلك، بين اللامعقول والمعقول، اذ ان الشعور الانساني يعيش معارفه تلك كلا غير منقسم .

والحقيقة ان هذا التداخل العضوي بين العقلي واللاعقلي ليس وقفا على القدامى وحدهم بل هو ظاهرة امتدت حتى عند من نعتبرهم اليوم بحق مفجري الثورة العلمية الحديثة من امثال « كوبرنيك » COPERNIC وكبلار KEPLER .

ولئن تعود مؤرخو العلم ان لا يذكروا عن هؤلاء الا ما انسهر من معارفهم في علمنا وان يسقطوا ما تبقى باعتباره غير صالح لزماننا فان محاولاتهم تشير الى غفلة ابستيمولوجية اساسية تتمثل في ان خط الفصل الذي نقيمه نحن استرداديا، كما يقول باشلار، بين العقلي واللاعقلي، بين الاسطوري والوضعي ، بين الخيالي والفعلي، خط لا وجود له الا بالنسبة الينا نحن المحدثين . فالانتقائية تزوير يركز على « الاكتشافات » و« العقلانيات » ويهمل الروح العامة والنفس الكلي الذي عنه صدرت تلك الرؤى وتلك الاكتشافات [23] وهي روح تمتزج فيها « الرؤيا النهارية» «بالرؤيا الليلية» والافكار بالاحلام.

---

(23) لا يمكننا مثلا ان نقتصر في حديثنا عن كبلار KEPLER على ذكر قوانينه الثلاثة التي صارت بالفعل كسبا علميا نهائيا ونغفل عن وضع تلك القوانين في اطار روح الفلك عند كبلار . فهذا العالم الجليل لم يقصد تطوير علم الفلك وانما ارساء التنجيم على اسس امتن من الاسس التي ارساه عليها ابو معشر الفلكي (!) وقد كان كبلار يرتزق من التنجيم ويؤمن بان للعالم روحا بل انه « برهن على ذلك » كما ←

ان « خلف الامس » ليس وليد الامس وانما انشاء الحاضر [24] انطلاقا من الحقيقة العلمية الدالة على ذاتها وعلى نقيضها كما يقول سبينوزا وغاية هذا الانشاء اجلاء « خطوط القوى » في إنتاج السلف وتمييزها دون فصلها عن بعضها البعض او انتقاء البعض منها دون الاخر اذ ان « معنى » الجزء لا يتجلى في قوته وعلى حقيقته الا منزلا في صلب ذلك « الكل الفكري » وداخل حدوده التاريخية الفعلية التي هي بالنسبة اليه الارضية الحقيقية انطلاقا منها تطرح الاسئلة وفي مداها تصاغ الاجوبة .

ان نزعة الفكر الى الشمولية ليست على ما يبدو الا تعبيرا عن حنين الى وضعية قديمة هي « حالة اللاتميز المعرفي » كما حاولنا تحديد سيماتها الكبرى لا كما ترى من منظور انتقائي تعسفي ذلك ان خطوط التمييز لم تبدأ في الظهور الا في مرحلة متاخرة تبعا لما ارتقت اليه المجتمعات من تحضر وما بلغته العلوم من قوة ونضج أهلتها الى ان تتميز تدريجيا عما سواها من التصورات بما فيها التصورات الفلسفية دون ان تنفصل عنها .

ووضع اللاتميز والانفصال هذا وضع لا يسهل على الفلسفة عملية « استيعاب » العلوم داخل نسقيتها الشمولية فحسب وانما ــ وهو المهم ــ يضفي على تلك العملية ضربا من البداهة والمشروعية من شأنها ان

« برهن »على ان للأرض روحا وعلى ان الافلاك المساوية تحركها ارواح ازلية (!) . انظر في هذا السياق : ج سيمون G. SIMON كبلار المنجم والفلكي (* 20) . واننا نجد هذه الظاهرة عند الغزالي مثلا . فالداعي الى الشك طريقا الى اليقين لم يزل يؤمن ان للاعداد «خواصا عجيبة مجدية في معالجة الحامل التي عسر عليها الطلق «اذا كتبت على خرقتين لم يصبهما ماء ونظرت اليها الحامل بعينها (انظر خاتمة المنقذ من الظلال للغزالي) .

(24) فالفكر الغربي بدأ يراجع نفسه في حقيقة التنجيم مع ديكارت بصورة واعية ومنظرة علميا انظر القواعد الفقرة الخامسة والفقرة الثامنة مثلا (* 21) .

يجعل « رهان » عملية الاستيعاب يبدو وكأنه رهان فكري محض في حين انه ــ وفقا لسماته المهيمنة على الأقل ــ رهان « سياسي » .

فعندما يطرح افلاطون مسألة العلم الذي به تحصل لصاحبه «السعادة» ينتهي إلى اصطفاء «الجدل» «فنّا ملكيّا» أو «فنا اعلى» من حيث مكانته « شموليا » من حيث هيكله وواهبا للمعاني « من حيث وظيفته [25] حتى لكأنه المعرفة الوحيدة الجديرة بان تسمى « معرفة » ــ مطلق المعرفة ــ وبذلك يكون الفن الجدير « بالريادة واحتلال موقع القيادة .

والحقيقة ان هذا الارتباط العضوي بين فكرتي الشمولية والهيمنة يشكل السمة البارزة التي طبعت تساؤلات الافلاطونية في اتجاه تحديد طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلوم وما هيمنة الجدل على العلوم الا وجها من وجوه الهيمنة التي هي « رهان » الممارسة اللغوية بوجه عام سواء تعلق الامر « بالخطابة » او « بالحوار » او « بالجدل » ....

ومن المؤشرات الدالة على ما ذهبنا اليه ان افلاطون يستعمل لفظ الجدل باعتباره لفظا منزلا في هيكل دلالي لم يتشكل على يدي افلاطون وانما تشكل من استعمال سابق عنه وهو استعمال « ارتبطت فيه فكرتا

---

(25) ان العلم الذي تحصل به السعادة هو العلم الذي يتميز عما سواه بانه يعرف كيف ينتج وكيف يستعمل منتجاته . ولئن كانت العلوم القطاعية (هندسة ــ فلك ــ حساب) . علوما منتجة فانها لا تستعمل منتجاتها ولذا فهي تقدمها للجدلي (كما يقدم الصياد منتجاته الى الطباخ) الذي يقدر وحده على ان يستخرج منها الفائدة التي تبقى مغلقة دون العلماء فكان هؤلاء لا يدركون حقيقة ما يفعلون او كأن ممارساتهم لا تكتسب ابعادها الحقيقية من ذاتها وانما من عنصر خارج عنها هو العنصر الجدلي (انظر افلاطون Euthydème مثلا ... (* 22) .

الكل والهيمنة بفكرة الحوار »[26] وما الانزلاق الدلالي ــ غير المنظر ــ من فكرة الحوار الى فكرة الجدل الا تعبيرا عن تبني تلك المسألية بما احتوته من ضمنيات استراتيجية فكان المستوى الفلسفي لا يعدو أن يكون امتدادا للمستوى قبل الفلسفي او صدى له .

ولعل ما يزيدنا قناعة ان ارسطو نفسه لم يبلور المسالة الجدلية خارج هذا المرجع العام الذي هو ممارسة الحوار الاجتماعي ولم ينأ به عن فكرتي الشمولية والهيمنية وهو لا ينسب لنفسه انشاء الجدل كما ينسب لنفسه العلم المنطقي ولا يرجعه ايضا الى افلاطون وانما يتحدث عنه كممارسة اجتماعية قديمة ليس للعالم الا ان يقننها ليخرج بها من مستوى العفوية الى مستوى التنظير الواعي[27] .

ولئن كان لهذا التوافق بين رهان الممارسة اللغوية الاجتماعية كحوار والممارسة اللغوية الفلسفية كجدل من معنى فالاقرب الى الظن انها تعنى ــ فيما تعنى ــ ان ارادة هيمنة الفلسفة على العلم ان هي الا صدى ارادة الهيمنة السياسية على القوى الاجتماعية . فكأنّ ما يجري على المستوى النظري « انعكاس » لما يجري على المستوى العملي او كانما الصراعات النظرية تعبيرة ــ مشوهة في اغلب الاحيان ــ عن الصراعات السياسية او وجه من وجوهها[28].

---

(26) انظر (اوبنك) P. AUBENQUE مسالة الوجود عند ارسطو (* 23) خاصة ص 253 .

(27) راجع المصدر المذكور اعلاه .

(28) انظر المقارنة التي يقوم بها اوبنك AUBENQUE بين الفصل الاول من كتاب الاخلاق والفصل الثاني من كتاب الميتافيزيقا لارسطو. ففي كلتا الحالتين ينتهي ارسطو الى مثل ما انتهى اليه افلاطون من ان العلم الاسمى هو الحكمة « او السياسة » وهما جوابان مختلفان عن سؤال واحد : ما هو العلم الأسمى ؟ وما هذا الاختلاف الا من اختلاف وجهة النظر التي يطرح من خلالها السؤال (* 23) اما الرهان فهو واحد : الهيمنة ...

وبالتالي فان عملية استيعاب العلوم داخل شمولية النسق الفلسفي ليست مجرد تعبيرة عن « حاجة الفكر الفطرية » الى الرؤية الشاملة . ولا هي عملية نظرية صرفة يقوم بها الفكر خدمة للعلوم بقدر ما هي مؤشر على وجود ارادة هيمنة عليها تمر ــ شأن كل ارادة هيمنة ــ عبر تفقيرها . وهو ما يتجلى لنا من النظر في اليات عملية الاستيعاب الفلسفي ذاتها .

2.11) ــ من المظاهر العامة لهذا « التفقير » ان الفلسفة عندما تباشر العلوم سرعان ما ترد الاختلاف الى التماثل والتفاوت الى التطابق اي تستبدل العلوم في تنوع موضوعاتها واختلاف مناهجها وتباين درجات نموها التاريخي بمقولة « العلم » ميدانا متجانسا . حتى اذا حل « العلم المثالي » محل العلوم الفعلية تهيأت للفيلسوف فرصة ردها الى « اصولها » او « مصدرها » الثابت من حيث هو جملة من « المبادىء الاولية » لنظرية المعرفة (29) وبالتالي لوحدة العلوم .

ومن هذا المنطلق فان ما قد يلاحظه الفيلسوف بين العلوم من تفاوت يصبح مجرد تفاوت عرضي الى زوال بحكم اساسية تلك المبادىء التي عنها صدرت كل المعارف وتفرعت كل العلوم وهو اعتبار ينتهي باهمال الخصوصيات النوعية لكل علم ويلهى عن العناية بها من داخل ويدعو ــ تلقائيا ــ الى الوقوف عند عموميات تؤخذ ماخذ « الاساسيات » بينما هي تشكل في الحقيقة عائقا يحول دون الممارسة الابستيمولوجية المعمقة (30) .

---

(29) راجع في هذا السياق على سبيل المثال « باندا » BENDA (* 24) خاصة الفصل الرابع .

(30) ان دراسة منهج علم ما لا تكون ممكنة الا ميدانيا اذ ان اي منهج لا يمكن فهمه بمعزل عن الابحاث العلمية التي يطبق فيها . نظر اوغست كونط دروس في الفلسفة الوضعية خاصة ص 71 (* 25) .

ان تلك المسلمة الفلسفية تلغى الممارسات العلمية الفعلية في تنوعها وخصب فوارقها واختلاف عوائقها لفائدة بديل خيالي تمحى فيه الفوارق النظرية والتجريبية وتبنى انطلاقا منه « نظرية المعرفة » مطلق المعرفة ونظرية العقل ــ مطلق العقل ــ ونظرية « الانسان » « مطلق الانسان » . تلك هي المطلقات الثلاث التي تتحكم في نوعية المباشرة الفلسفية للخطاب العلمي فتجعلها تنشد « احكاما عامة صالحة لكل علم » ... كما يقول باشلار [31] . اي ان تلك المباشرة لا تتم من داخل العلم وانما من خارجه كما سياتي بيانه ...

نلمس اذا ان عملية استيعاب العلوم في نسق فلسفي لا تتيسر الا بوقوف الفلسفة على عتبة العلم اي على مستوى العموميات البسيطة وكأن العلم تجمد « في كونية المبادىء » [32] التي يغالي الفيلسوف في قيمتها فيجعل منها الاساس الذي لا يستقيم علم بدونه ولا يكتسب معنى الا منه .

ولما كانت الفلسفة تعتبر ان تلك المبادىء المؤسسة هي ما ينبغي معرفته لتكون كل معرفة ممكنة ولما كانت معرفتها من مشمولات الفيلسوف فان كل معرفة ستكون مشدودة الى القرار الفلسفي ومرهونة به وهو ما يوهم « بالامومة الفلسفية » .

---

(31) (* 26) ص 89 . يبين باشلار ان العلوم المعاصرة كثيرة الاختلاف فلسفيا وهي بعيدة عن ان تكون كلها في مستوى واحد من العقلانية . وانظر كذلك : الروح العلمي الجديد (* 27) خاصة ص 14 حيث يؤكد باشلار على ان فكرة « وحدة العلوم » لا تتطابق قط مع حالة ثابتة وانه من الخطر ان نسلم بالتالي بابستيمولوجيا موحدة . راجع كذلك في السياق نفس مفهوم « الشبح الابستيمولوجي .. في فلسفة اللا (* 28) .

(32) باشلار . الالتزام العقلاني (* 26) ص 91 .

وفي تقديرنا ان فكرة وحدة العلوم ليست تقريرا لواقعة (العلوم واحدة) وانما تعبير عن « رغبة » في ان تكون واحدة . ومحددات هذه الرغبة لا يمكن العثور عليها في الممارسة الفلسفية ذاتها كممارسة نظرية وانما في الضغوط الايديولوجية اللاشعورية التي تتسرب الى العلم عن طريق الفلسفة وهي ضغوط لا تشوه حقيقة علاقة الفلسفة بالعلم فحسب اذ تقلب الشارط الى مشروط وانما تجعل الفلسفة تتحول الى عائق ابستيمولوجي حقيقي بحكم دفعها الى توظيف العلوم لخدمة اطروحات ايديولوجية وبالتالي سياسية .

ولا يكفي ان لا نهتم بالفلسفة الا يوما واحدا من ثلاثين لنفلت من قبضة تلك الضغوط الايديولوجية .

فالديكارتية ــ في اعتقادنا ــ من ابرز الامثلة التاريخية على ما نزعمه من تحول التامل الفلسفي الى عائق ابستيمولوجي يحول ــ ولو مؤقتا ــ دون تقدم العلم على الرغم مما قدمته للعلم من خدمات جليلة [33] انطلاقا من الارضية الابستيمولوجية العامة التي تظافرت جهود القرن السابع عشر وعصر النهضة لانشائها .

وفعلا فان المذهب الميكانيكي الديكارتي نسق نظري قوامه ــ 1) مفاهيم بسيطة اليها ترد طبيعة العالم وحالاته وخواصه وهي مفاهيم المادة والشكل والحركة . 2) وقواعد عامة هي « قواعد الطبيعة » كما يسميها ديكارت او ــ على وجه التدقيق ــ قوانين الحركة في الطبيعة [34] . ــ

(33) سنخلص في فصل لاحق الى بيان متى وكيف يمكن للفلسفة ان تلعب دورا رياديا على مستوى دفع تقدم العلم والمساهمة في التحول السياسي ذلك انه لم تتوفر لنا بعد العناصر اللازمة لوضع هذه المقالة .

(34) وهي : أ) مبدأ العطالة، ب) مبدأ استقامة مسار حركة العطالة ، ج) مبدأ تساوي الفعل ورد الفعل . انظر كتاب العالم (* 29) الفصل السابع ومبادى الفلسفة (* 30) . الجزء الثاني الفقرات 37 ، 38 ، 39 ، 40 .

3) وانطلاقا من تلك المفاهيم وتلك المبادىء يفسر ديكارت « مكنة العالم » وما يحدث فيها من ظواهر وما يطرأ على الظواهر من تغيرات مهما كان نوعها ومهما كانت مواضعها من تكون الجنين في الرحم الى اثمار الشجر في البساتين ومن سقوط الاجسام على سطح الارض الى حركة ابعد الكواكب عنا وهو ما ساعد فعلا على تفجير نظام « الكوسموس » الاغريقي المنشطر الى عالمين متميزين بالنوع ومتفاضلين بالقيمة : عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر كما ساعد بصورة حاسمة على تحطيم الفوارق الابستيمولوجية التي كانت تفصل بين الميكانيكا الارضية والميكانيكا السماوية .

وبضرب من انقلاب الاوضاع كما يقول دوغاس R. DUGAS فان المذهب الميكانيكي الديكارتي سيصطدم بتقدم العلم وخاصة بالنيوتونية [35] فكيف نفسر هذا الانقلاب ؟ اي كيف نفسر تحول المذهب الميكانيكي الديكارتي من دور الحافز على تقدم العلم الفيزيائي الى دور العائق له ؟

يبدو لنا ان الروح الميتافيزيقية الديكارتية في توقها الى الشمولية والاطلاقية هي التي نسفت ـــ الى حد بعيد ـــ عمل ديكارت العلمي الذي غدا بحكم تقوقعه تحت وطأة هيمنة التامل الميتافيزيقي « نسيجا من الاخطاء » التي لا تغتفر لرياضي في جلالة [36] قدره فكانما ارادة ادراك « الكل » ما قبليا منعته حتى من ادراك ما ادركه اهل عصره ممن كانوا دونه قيمة .

---

(35) دوغاس R. Dugas الميكانيكا في القرن السابع عشر (* 29) .

(36) راجع مونتيكلا MONTUCLA تاريخ الرياضيات (* 30) خاصة ص 220 ...

فعملية التأسيس الميتافيزيقي بما تقتضيه في السياق الديكارتي من موقف اصولي يرد المعرفة ــ كل المعرفة ــ الى بعض « الافكار الفطرية » في وضوحها وتميزها وبساطتها وبما تستوجبه من موقف انطولوجي ، يجعل العالم الفيزيائي في حكم الخلق الرباني المستمر حرمت العلم الفيزيائي الديكارتي مما تتيحه جدلية النظرية والتجربة من امكانات خصبة للتفطن الى الاخطاء واصلاحها وتجاوزها .

نحن لا ننكر ان ديكارت تحدث عن التجربة داعيا الى ضرورة « الجمع بين التجربة والنظرية » [37] بل لقد كان يرد على من يتهمه بالتقصير في هذا الاتجاه بان عدد التجارب التي قام بها لا تقل اهمية عن عدد السطور في كتاباته [38] ، وما كتبه مؤرخو الديكارتية يغنينا عن التبسط في هذا المضمار [39] .

وبصرف النظر عن الشكوك التي لنا على تصريحات ديكارت [40] فان التجربة عنده لا تخرج عن هذه الحالات الثلاث .

ــ أ) فهي اما تجربة ذات وظيفة ميتافيزيقية تفصل المقال في الحالة الفعلية التي عليها الموجودات من مجموع الحالات الممكنة والتي يجوز ان تكون عليها [41] .

---

(37) رسالة ديكارت الى مارسان MERSENNE 5 أفريل 1632 .

(38) رسالة الى هويقانس Huyghens جوان 1645 .

(39) أنظر على سبيل المثال : ميلو : ديكارت العالم ص 191–211 (* 31) ــ ليار : ديكارت ص 118–138 (* 32) برانشفيك : التجربة الانسانية والسببية الفيزيائية ص 181–186 (* 33) ــ بلا بلافال : لا يبنيتز ينقد ديكارت ص 472–488 (* 34) .

(40) اذ ان الكثير من علماء القرن السابع عشر تحدثوا عن تجارب لا يمكنهم بحال القيام بها . راجع في هذا الصدد : كواريه (* 18) .

(41) انظر بلافال Belaval (* 34) خاصة الفصل الثالث .

ـــ ب) واما هي تجربة ممكنة اي مجرد تصور ذهني لوضعية تتطابق مع النظرية [42] .

ـــ ج) وهي ـــ على كل ـــ تقع بالضرورة في المحل الثاني بالنظر الى ما يقرره العقل انطلاقا من « بذور الحقيقة النظرية » التي اودعها الرب فينا والتي تمكننا من تفسير الكون كله بكل ثقة واطمئنان .

اي ان التجربة في الديكارتية ظلت لا فعالية لها في صياغة الحقيقة العلمية وبلورة « قواعد الطبيعة » اذ ان العلم الفيزيائي « علم ما قبلي » وبالتالي مطلق ولذا فلا يمكنه ـــ مبدئيا ـــ ان يستفيد من التجربة شيئا يذكر بل إن التجربة العلمية الفعلية لا يمكنها الا ان تهدد البناء الماقبلي الميتافيزيقي . ولعله لامر كهذا كان ديكارت يخشى التجربة من حيث لا يشعر .

فلو لم يكن الامر كما ذكرنا فكيف نفسر رفض ديكارت القاطع لتجارب علماء عصره التي بينت بصورة او باخرى ان حركة انتشار الضوء ليست حينية INSTANTANE كما يعتقد ديكارت وانما هي حركة زمانية [43] ؟

(42) رسالة الى هو يقانس جوان 1645 . والى مارسان 1640 .

(43) جاء في رسالة بعث بها ديكارت الى بيكمان Beeckman بتاريخ 22 أوت 1630 قوله ان سرعة الضوانية بالضرورة وانه لو بين احدهم عكس ذلك لاعترفت باني « لا اعرف شيئا في شؤون الفلسفة » ويعلق ديكارت على التجربة التي اقترحها عليه (بيكمان) ليتحقق من وجود فارق زماني بين وقت انبعاث الحزمة الضوئية وزمن وصولها الى هدفها فيقول بان وجود هذا التفاوت الزماني معناه ـــ ان وجد ـ تهافت فلسفته كلها، لقد كان (بيكمان) يعتبر ان الضوء ـ بما هو مادة ـ لا يمكنه ان يتحرك الا بسرعة متناهية واقترح على ديكارت تجربتين اخريين رفضهما ديكارت مبدئيا وبعناد شديد (انظر Dugas ص 120) (* 29).

ان التسليم بديمومة الحركة الضوئية احدى ممنوعات القول بالخلق الربانيء المستمر . فالحين الضوئيء ليس مسافة ولا هو عملية تغير متزمنة (44) بل هو حالة (45) خالية من كل صيرورة تماما كالنقطة الهندسية وبالتالي فهي لا توجد — في كل مرة — الا بفضل خلق مستمر .

فاذا كان الزمان متكونا من انات (احيان) فهي انات خارج بعضها عن بعض ولا رابطة ضرورية تجمع بينها وبالتالي فان ارتباط الانات ارتباط عرضي (46) . وهذه العرضية تدل — في السياق الديكارتي — على افتقار الكائن الى « خلق متواصل » يجتمع به شتاته ويكون به وجوده .

وهكذا تكون الميتافيزيقا الديكارتية لا مبدا وحدة المعرفة الانسانية فحسب وانما ايضا مبدا تفسير الظواهر بعلة متعالية عليها . ومن ثم كان الاقرار ضروريا باننا اذا« جهلنا الرب امتنعت علينا كل معرفة يقينية» (47) وبأن الملحد لا يمكن ان يخلص الى يقين محصن ضد كل شك (48) .

---

(44) يشبه ديكارت حركة انتشار الضوء بحركة طرفي عصا (مهما كان طولها) . فتحرك طرفها الاول هو في الحين نفسه تحرك طرفها الثاني بلا تخلف . انظر المقالة الاولى من البصريات (* 35) والقواعد ، عدد 9 (* 21) وكذلك رسالته الى (موران) Morin بتاريخ 13 جويلية 1938 .

(45) انظر M. Gueroult ديكارت (* 36) . الجزء الاول . الفصل الرابع . الفقرة الثانية .

(46) انظر « جواب » ديكارت عن « الاعتراضات الثانية » « البديهية الثانية » حيث يقول ان الزمن الحاضر ليس مرهونا بالزمن الذي سبقه مباشرة . وانظر كذلك التامل الثالث حيث يؤكد ديكارت ان اجزاء ديمومة الوجود البشري لا ترتبط ببعضها بعضا وبالتالي فكوني الان موجودا ليس مترتبا عن انه سبق ان وجدت ...

(47) المبادىء الجزء الاول — الفقرة 13 .

(48) انظر جواب ديكارت عن الاعتراضات الثانية ص 565 من طبعة F. Alquié .

وبذلك المعنى تصبح المعرفة الحقيقية هي المعرفة الميتافيزيقية التي تتحول مع ديكارت الى بديل عن المعرفة الفيزيائية العلمية .

وعلى ضوء هذا التحول يمكن ان نفسر السمة المهيمنة على الفيزيا الديكارتية بما هي فيزيا « رياضية بلا رياضيات » [49] . فعلى مستوى التنظير المنهجي تعتبر فيزيا ديكارت نفسها « امتدادا للهندسة » . اما على مستوى الانجاز الفعلي فهي لا تكاد تحتوي على معادلة رياضية تذكر [50] فكان ديكارت لا يعنيه ان يصوغ قوانين رياضية لا لأنه كان يفتقر الى « حاسة » تطبيق الرياضيات على اشياء غير تلك التي تتصل بالعدد والمقدار الهندسي كما ذهب الى ذلك (تانري) P. Tannery [51] ولا ايضا لان المسائل الفيزيائية ليست كلها قابلة بذاتها ان يقوم عليها البرهان الرياضي كما يعتقد ديكارت نفسه [52] وانما لان البرهان الرياضي ثانوي بالنظر الى البرهان الميتافيزيقي .

ومن هذا المنطلق فانه من قصر النظر ان نقصر البرهنة على الرياضيات وحدها . فالادلة على وجود الرب مثلا اكثر يقينا من اي برهان هندسي [53] ذلك امر يفخر به ديكارت [54] بل ويوحي له بضرورة التمييز

---

(49) كما بين ذلك (كواريه) Koyré في دراسات غاليلية (* 37) . وكذلك دراسات نيوتونية (* 38) ص 103 . وانظر كذلك فيلمان J. Vuillemin الرياضيات والميتافيزيقا عند ديكارت ص 35 ... (* 39) .

(50) اذا استثنينا قانون الجيوب الذي يشك المؤرخون في صحة نسبته الى ديكارت بل ان بعض علماء القرن السابع عشر اتهموه بالسطو على غيره .

(51) ذكره (لابورت) J. Laporte في عقلانية ديكارت ص 201 (* 40) .

(52) انظر رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 27 ماي 1638.

(53) مقالة المنهج . الجزء السادس .

(54) الخ في رسالة مارسان بتاريخ 25 نوفمبر 1630 على ضرورة ايجاد برهان على وجود الرب من شأنه ←

بين نوعين من الهندسة [55] : الأولى مجردة لا تبحث الا في مسائل « تشحذ الذهن »والثانية تستهدف « تفسير ظواهر الطبيعة » واليها وحدها يجب ارجاع ما كتبه ديكارت في الموضوعات الفيزيائية مثل « الملح والثلج وقوس قزح » الخ ... [56] .

فبامكاننا ان نقول ان فيزيا ديكارت لا تحتوي على « براهين هندسية » اذا ما قصرنا دلالة هذه العبارة على تقديم ادلة حسابية او انشاء اشكال كما هو الشأن في الهندسة المجردة لان ذلك امر « مستحيل » [57] أما اذا اتسع المجال الدلالي لتلك العبارة ليشمل كل استدلال يقيني وضروري فان الفيزيا الديكارتية تكون بهذا المعنى علما هندسيا .

وفي تقديرنا ان هذا التأويل هو الوحيد الذي يتطابق مع ما جاء في خاتمة كتاب « المبادىء » حيث يؤكد ديكارت انه بيّن « ببراهين رياضية » كل ما ورد فيه في حين اننا لا نكاد نعثر على معادلة رياضية واحدة [58] .

← ان يجعل الناس اجمعين يؤمنون به واضاف بعد ذلك يقول : « اما فيما يخصني فاني اجسر على ان اعتز باني وجدت دليلا على ذلك اقنعني قناعة تامة وجعلني اعلم علم اليقين ان الرب موجود اكثر مما تعلمني اياه حقيقة قضية هندسية كائنة ما كانت » .

(55) انظر لابورت J. Laporte عقلانية ديكارت ص 199–204 (* 40) .

(56) راجع رسالته الى مارسان بتاريخ 27 جويلية 1638 ، في الحقيقة ليست المسالة هنا متعلقة بالتمييز بين هندسة مجردة وهندسة تطبيقية وانما بيأس ديكارت — كما يقول Leibniz من ترويض الفيزيا .

(57) انظر رسالته الى مارسان بتاريخ 27 ماي 1642 : « ان مطالبتي ببراهين هندسية في مسالة من اختصاص الفيزيا انما هي مطالبة بان اتى المستحيل » .

(58) المبادىء . الجزء الرابع . الفقرة 206 .

ان استبدال ترويض الفيزيا بما هي — في السياق الديكارتي — الاساس الابستيمولوجي الواضح والموحد والسند الانطولوجي الموضع لتصوراتنا يشكل الظاهرة التي تكمن وراء فشل الطبيعيات الديكارتية كما يمثل السبب النظري الحقيقي لوقوع ديكارت في اخطاء ما كان لرياضي في مقامه ان يقع فيها . اي ان التوجه الميتافيزيقي الديكارتي نسف العمل الفيزيائي الديكارتي وكأن « الشيطان الماكر » ينتقم لنفسه من ذلك الفكر المتيقظ بافساد كل انشاءاته وحرماته حتى من ادراك حقيقة مبدعاته الذاتية .

فأجل ما في فيزيا ديكارت فكرة البقاء CONSERVATION سواء تعلق الامر ببقاء الحركة (مبدا العطالة) او بقاء اتجاهها او بقاء كميتها (p= m v) . الا ان هذه المفاهيم ظلت عند ديكارت « استنتاجات ميتافيزيقية » مستندة الى يقين الثبات الالهي وضرورة الخلق المستمر . فالرب خلق كمية من المادة واعطاها كمية من الحركة وحدد لها مجموعة من القوانين [59] ولما كان التغير لا يصح على الرب فانه لا يطرأ على تلك المعطيات الاولية اي تغيير يمس كمية المادة او كمية الحركة [60] في العالم .

وهذه الثقة المطلقة في الثبات الالهي جعلت ديكارت يجنح الى وثوقية لا حد لها الهته عن كل تجريب وحتى عن كل صياغة رياضية اذ «اي اساس اقوى وامتن » من « المتانة والثبات اللتين في الله . ؟ كما يصرح

---

(59) انظر ذلك في الفصل السابع من كتاب العالم (* 41) والجزء الثاني من كتاب المبادىء خاصة الفقرات 37 ، 38 ، 39 ، 40 ، 41 ، 42 ، (* 42) .

(60) اما ما يطرا على اتجاه الحركة من تغير فمرده الى المادة ذاتها . انظر المرجعين المذكورين اعلاه .

بذلك ديكارت نفسه اثر الانتهاء من صياغة « قواعد » عالمه الجديد [61] .

ان هذا الاطار الميتافيزيقي الذي نزل فيه ديكارت عالمه على غاية من الضيق بحيث لا يتسع لمفاهيم علمية بدات تتبلور منذ عهد كوبرنيك Copernic وكبلار Kepler وغاليلي Galilée وكان لا بد من تعميقها وتوظيفها لينشا العلم الحديث في العصر الكلاسيكي الا ان التوجه الميتافيزيقي الديكارتي والتزاماته الانطولوجية جعلته يمتنع عن قبول تلك المفاهيم او لا يحسن تصورها على نحو علمي .

فديكارت يرفض مفهوم « قوة العطالة » [62] لان المادة بما هي امتداد صرف لا تملك اية قوة ذاتية وهي لا تبقى على حال (من حركة او سكون) الا بفضل التدخل الرباني في كل حين وهو التدخل الذي لولاه لصار العالم الى العدم الاصلي الذي انبثق عنه [63] .

---

(61) يقول ديكارت في كتاب العالم (ص 357 من طبعة Alquié ان هذه القواعد مترتبة بجلاء عن هذه الفكرة وحدها وهي ان الرب ثابت ... يقول فيلمان J. Vuillemin في كتابه الرياضيات والميتافيزيقا عند ديكارت (* 39) ض : « لا بد ان نعجب من ضرب من التناقض الداخلي في الديكارتية فهذا المذهب يؤكد بقوة ان العلوم الطبيعية ليس لها من منهج الا الرياضيات ذاتها . واذا استثنينا البصريات فان كل الفلسفة الطبيعية التي بلورها ديكارت خيالية ولا دقة فيها . وهذا الوضع الغريب قائم حتى حين توجد الادوات الرياضية لصياغة الظواهر البسيطة على الاقل » .

(62) هذه القوة تعنى ان الجسم اذا كان ساكنا واردنا تحريكه فهو يقاوم هذا التغيير في حالته وهذه المقاومة هي التي ندل عليها بمفهوم قوة العطالة . واذا كان الجسم متحركا فقوة العطالة هي القوة التي (يحاول) بها الابقاء على حركته تلك . فعندما تقف حافلة النقل فجاة مثلا فان جسم الراكب يستمر في حركته الى الأمام بدافع العطالة واول من بدا يبلور هذا المفهوم هو كبلار ولكنه لم ينضج الا مع نيوتين الذي جعل منه مفهوما علميا حين عرف العطالة Inertie بانها ليست مقاومة الحركة كما هي عند كبلار وانما مقاومة التسارع Accélération انظر Koyré (* 38) الفصل الاول .

(63) انظر رسالته الى مارسان بتاريخ ديسمبر 1638 ورسالته الى (بون) Beaune بتاريخ 30 افريل ←

وديكارت يرفض ايضا ـــ من المنطلق الميتافيزيقي نفسه ـــ مفهوما علميا اخر هو مفهوم الجاذبية Attraction الذي سيجعل منه نيوتن اساس الميكانيكا السماوية والارضية معا . فهو يتحمس لدحض نظرية (روبارفال) Roberval في الجاذبية متهما اياه « بالسخف وقصر النظر » (64) .

ان رد المادة الى الامتداد من ناحية وجعلها في قبضة القرار الالهي من ناحية اخرى من الاسباب التي منعت عن ديكارت لا امكانية فهم «قوة العطالة» و«قوة الجاذبية» فحسب وانما أدت به أيضا إلى عدم فهم « كمية الحركة » اذ ظل هذا المفهوم عنده مقولة ميتافيزيقية .

فابستيمولوجيا الافكار « الواضحة والمتميزة » تقضي برد المادة الى « الجوهر الممتد » او قل الى « الامتداد الهندسي » بابعاده التخيلية الثلاثة : الطول والعرض والعمق (65) .

ولكن المادة ـــ بما هي كذلك ـــ ليست الا فكرة ذاتية لا يمكنها ان تكتسب بعدا موضوعيا وبالتالي معنى فيزيائيا الا بضمان الهي يجعل وجودها وجودا فعليا ويصونه عن ان يكون مجرد خدعة من خدعات « الشيطان الماكر » .

← 1639 . راجع كذلك مايرسون E. Meyerson (* 43) ص 528—540 . وكواريه Koyré (* 38) الفصل الخاص بالموازنة بين نيوتن وديكارت.

(64) من ديكارت الى مارسان بتاريخ 20 افريل 1646 . الحقيقة ان هذا التحقير يمثل السمة الطاغية على مواقف ديكارت من علماء عصره . فهو بدل ان يفهم عنهم يسبهم . انظر (* 29) ص 162 ـــ 163 ـــ 164 . خاصة الملاحظة رقم 1 بالصفحة 163 .

(65) راجع التامل الثاني (تحليل قطعة الشمع). انظر كذلك كتاب المبادىء (* 42) . الجزء الثاني خاصة الفقرة 4 والفقرة 9 الخ ...

ولما كانت الحركة « كيفية » (façon) [66] او « حالة » [67] من حالات ذلك الوجود كالشكل او الحجم [68] ترتب عن ذلك ان مسالة بقاء الحركة لا يمكن ان تفصل عن مسالة بقاء المادة ، اذ ان الحركة انما تكون « دائما في المتحرك » [69] .

الا ان هذين الوجودين : وجود المادة ـــ جوهرا ممتدا ـــ ووجود الحركة ـــ حالة من حالاتها ـــ لا يستمدان من ذاتهما سبب بقائهما في الوجود شانهما في ذلك شان كل المخلوقات وبالتالي كان القول بالخلق المستمر ضرورة انطولوجية ثانية تنتفي معها امكانية اضافة ديمومة ذاتية سواء للموجودات او لاحوالها (modes). وهذا الخلق المستمر ثابت لا يتغير. اي ان الرب يواصل حفظ العالم على الطريقة نفسها التي خلقه بها اول مرة [70] .

ففكرة كمية الحركة « تستند ـــ في اطار ابستيمولوجيا البداهة ـــ الى هذه الحقائق الثلاث : مصداقية الرب ـــ الخلق المستمر ـــ الثبات الرباني . وفي اعتقادنا ان هذا الاسناد الميتافيزيقي حل في الممارسة النظرية الديكارتية محل الممارسة النظرية العلمية . ولعل ذلك ما يفسر بشكل أساسي فساد مفهوم كمية الحركة عند ديكارت سواء على مستوى تصور مفهوم المادة او مفهوم السرعة كل على حدة او على مستوى تصور

---

(66) المبادىء الجزء الثاني . الفقرتان 27 . 36 الخ ...

(67) كتاب العالم : الفصل السابع .

(68) المبادىء . الجزء الثاني 25-37 . وكتاب العالم . الفصل السابع .

(69) المبادىء . الجزء الثاني الفقرة 25 .

(70) كتاب العالم . الفصل السابع .

جدائهما (produit) مجتمعين (p. = m.v.) [71] . فكيف كان ذلك كذلك ؟ .

ـــ أ) أ.1 ـــ لابد من الاقرار بان تعريف المادة بالامتداد الهندسي عملية متعددة الابعاد اذ هي تندرج بادىء الامر في سياق نقدي خصامي يستهدف طرد « اشباح » المدرسانية (Scholastique)من الطبيعة وهي الاشباح التي جسمتها كليات احيائية (animistes) حياتية (vitaliste) مثل مقولة « الصور الجوهرية (Formes Substantielles) او مقولة « الخواص الخفية » (Qualités Occultes) [72] وهو نقد كان لا بد منه لارساء موقف جديد من الطبيعة [73] . ونمط جديد من التفسير العلمي [74] المتسند الى « علل ميكانيكية » كما يقول القرن السابع عشر عموما .

أ.2 ـــ كما يندرج هذا التعريف في سياق منهجي تقتضيه ابستيمولوجيا البداهة . فاذا سلمنا مع ديكارت بان تصورنا لا يكون واضحا ومتميزا الا متى كان حدسا اي « رؤية » فكرية محضة [75] يستحضر (Re-présenter) فيها الذهن موضوعه بكل ابعاده وبكل مقوماته فانه يترتب عن ذلك بالضرورة الغاء كل عنصر لا يكون حاضرا في حين

---

(71) انظر J. Vuillemin (* 44) خاصة الفقرة 25 المتعلقة بالموازنة بين ديكارت ولايبنيتز ص 216-231 . وكذلك Gueroult (* 45) خاصة الفصلين الثالث والرابع .

(72) انظر دوهام Duhem الميكانيكا ص 32-41 وكذلك جيلسون E.Gilson دراسات في دور الفكر الوسيط . الجزء الثاني . الفصل الأول ص 143—167 .

(73) انظر كتاب العالم (* 41) . الفصل السادس والسابع بالخصوص حيث يقول ديكارت : « اعلم بادى الامر أني لا اعني بالطبيعة هنا ضربا من الالهة او ضربا اخر من القوة الخيالية وانما استعمل هذا اللفظ لادل به على المادة ... » ص 349 من طبعة Alquié .

(74) انظر رسالة ديكارت الى موران بتاريخ 13 جويلية 1638 .

(75) القواعد . القاعدة رقم 3 .

الاستحضار الذهني اي الغاء كل عنصر افتراضي (VIRTUEL) خارج عن الحين الزماني للحدس . فلا قوام للشيء الا بما هو قائم به فعلا في الحين نفسه الذي نحدسه فيه . وذلك شرط امكان تصوره تصورا هندسيا

أ.3 ـــ وذلك يعني في نهاية الامر ـــ ان العالم الديكارتي (من جهة انطولوجية) عالم حيني INSTANTANE اي عالم لا دوام له الا بخلق مستمر وفي زمن منفصل الانات .

ذلك ما منع ديكارت من ان يحسن تصور مفهوم كمية الحركة على الرغم من انه اول من صاغه في تاريخ العلم الميكانيكي .

فاعتبار المادة امتدادا هندسيا صرفا يترتب عنه فعلا الفصل بين مفهوم المادة ومفهوم القوة (Force) . وهو ما يمنعنا ـــ نهائيا ـــ من ادراك مفهوم الكتلة (masse) وتمييزها عن الثقل (Poids) كما يمنعنا من ادراك ما يترتب عن ذلك من مفاهيم اساسية لا بد منها لقيام الميكانيكا علما رياضيا بالفعل .

لنسلم بان المادة امتداد هندسي ولنفترض اننا نريد تحريك « نقطة مادية » . فهذه العملية تستوجب ان تعمل القوة المحركة انيا لتدفع تلك النقطة . فكيف يقيم ديكارت هذا الدفع ؟ (Impulsion) (76) بكمية الحركة (m.v.)التي تحصل عليها النقطة بما هي مقدار منجز وفعلي (Actuel) وهو شرط امكان الفكرة الواضحة والمتميزة . وبذلك يلغى ديكارت اخصب الامكانيات العلمية لا لانه يجهلها بل لانها لا تتطابق مع مسلماته الميتافيزيقية .

فهو يرفض تقييم القوة المشار اليها بتغير (Variation) السرعة في الحين

(76) الدفع هو حاصل ضرب القوة المحركة في زمن تاثيرها في الجسم الذي تحركه .

متناهي الصغر (infinitésimal) لان فكرة متناهي الصغر بما هو كم منقرض (quantité evanouissante) لا تدل على شيء حاضر للعيان الذهني في لحظة تصوره وانما على امكان متواصل في الزمن وهو بذلك يتنافى مع اطروحة انفصال الانات الزمانية وبالتالي يهدد فكرة الخلق الرباني المستمر . ولكن انتهاك هذه المحرمات الميتافيزيقية لا بد منه لصياغة مفهوم الكتلة .

لنحاول — على سبيل المثال — تقييم الدفع لا من جهة نتاجه الحاصل في الان والمتجسم بالفعل كما يقول ديكارت في كمية الحركة الحاضرة امام الذهن والماثلة كليا امام الحدس العقلي وانما من جهة تغير السرعة (variation de la vitesse) في اللحظة الزمانية لا متناهية الصغر . فعندما تعمل القوة الدافعة $\vec{F}$ في النقطة المادية M فان موجه السرعة $\vec{V}$ (Vecteur-Vitesse) يصبح بين لحظتين صغيرتين جدا ومتقاربتين جدا (t و t + dt) V + dv. وهذ التغير الحيني في السرعة يساوي $\frac{dv}{dt}$ وعليه فان محصلة (Résultante) القوى المؤثرة في موجه السرعة تكون $\vec{F} = m. \frac{\vec{dv}}{dt}$. وهي قوة يمكن اعتبارها ثابتة في الحين t + dt ومن ثم يمكن تقييم القوة انطلاقا من التغير الطارىء على السرعة في الزمن متناهي الصغر $\vec{F}. dt = m. \vec{dv}$. فاذا اخذنا التعبيرة $\frac{\vec{dv}}{dt}$ على حدة وسميناها $\vec{\gamma}$ أمكننا ان نصوغ المعادلة $\vec{F} = m \frac{\vec{dv}}{dt}$ على النحو التالي : $\vec{F}. = \bar{m}. \vec{\gamma}$ وهو القانون الاساسي في دناميكانيوتن وهو عماد العلم الكلاسيكي كله وهو ما لا بد منه لصياغة مفهوم الكتلة :

$m. = \frac{F}{\gamma}$.

غير أن الوصول الى هذه النتيجة يستوجب كما نرى التسليم بتواصل فعل القوة المحركة في موضوعها بحيث تدفعه رويدا رويدا وبصورة مستمرة

حتى تطبع فيه كل درجات السرعة بلا انقطاع ولا انفصال وهو ما يرفضه ديكارت وما يلوم عليه غاليلي الذي سمح لنفسه بان يتصور السرعة كمقدار تكثيفي (Grandeur intensive) [77] بدل ان يقول بان الجسم المدفوع يحصل انيا على كمية من الحركة . وبان الحركة الفعلية لا تصدر الا عن حركة فعلية ، فكاننا بديكارت بدل ان يغير مسلماته الميتافيزيقية في اتجاه مقتضيات العلم يكره العلم على ان ينحني امام موجبات الميتافيزيقا .

ولهذه الاعتبارات كلها بقيت فكرة المادة عند ديكارت فكرة ميتافيزيقية لا فعالية لها في انشاء المعرفة العلمية بل قل ان مفهوم المادة ظل في فلسفة الوضوح والتميز مفهوما غامضا ولا متميزا . [78] .

ب) وفساد مفهوم كمية الحركة عند ديكارت يظهر ثانيا على مستوى تصوره للسرعة فمن الغريب ان واضع اسس الهندسة التحليلية (Géométrie analytique) يهمل هذا الاكتشاف الضخم عندما يكون في

---

(77) يقول ديكارت : « يجب ان نعلم — على الرغم من ان غاليلي وغيره يقولون العكس — ان الاجسام التي تبدأ في النزول او في الحركة بصورة او بأخرى لا تمر قط بكل درجات السرعة وانما يكون لها في اللحظة الاولى مقدار من السرعة يكبر كثيرا فيما بعد ... » . اورده Gueroult (* 45) ص 76 . اي ان ديكارت يعتبر السرعة دائما كمية متناهية (finie) لا كمية منقرضة لا متناهية كما يفعل غاليلي . انظر كلافلان الفلسفة الطبيعية عند غاليلي (* 48) الجزء الثالث خاصة ص 285-306 .

(78) فحتى لو قلنا ببروز مفهوم الكتلة عند ديكارت فان النصوص الديكارتية تبقى مترددة وغير دقيقة على الاطلاق . فهو في كتاب المبادىء يتحدث عن مقدار الاجسام (انظر قوانين الاصطدام مثلا الفقرة 4) وفي نصوص اخرى يعتبر ان كمية المادة تتحدد بالسعة Volume (انظر كتاب العالم . الفصل الرابع ص 334 من طبعة Alquié يقول ديكارت في هذا النص عندما يكون اناء مملوء ذهبا او رصاصا فانه لا يحتوي على مادة اكثر مما لو كان فارغا ...) وهو في مواضع اخرى يفصل الكتلة عن الحجم وهو ايضا يقول طورا بالتناسب بين الكتلة والثقل (ولو على نحو لم ينظره) وطورا يفصل بينهما ... الخ ... (انظر ما يرسون (* 43) ص 174-176 .

امس الحاجة اليه كما هو الحال في هذا المقام بالذات . ذلك ان مفهوم بقاء كمية الحركة لا يستوي الا اذا كانت السرعة كمية موجهة (Quantité vectorielle)لا كمية عددية (Quantité scalaire) كما هي عند ديكارت [79] وهو الامر الذي انتبه اليه هويقانس [80] قبل لايبنيتز [81] ، ونيوتن [82] ، فعندما يجمع ديكارت الكميات الموجهة وكانها كميات عددية مهملا بذلك الفرق في اتجاهات السرعة ينتهي بالضرورة الى مبدا خاطىء . [83] .

---

(79) بحيث تكون الصياغة الرياضية $\vec{p.} = m.\vec{v.}$ وليست $p. = m.v.$.

(80) انظر ماخ Machالميكانيكا (* 49) ص 313 . يبين هويقانس ان جملة كمية الحركة تبقى في اصطدام الاجسام سواء كانت هذه الاجسام مرنة (élastique) او لم تكن . غير انه يلح على ان لا نفهم هذه الحقيقة في معنى ديكارتي فكمية حركة جسم ما لا تزداد بما يفقده جسم آخر من كمية حركته اذ عندما يصطدم جسمان غير مرنين وتكون لهما سرعتان متساويتان ومتضادتان فهما يفقدان معا كمية حركتهما بالمعنى الديكارتي. وعلى العكس من ذلك فان جملة هذه الكميات باقية اذا ما اعتبرنا السرعات ايجابا في اتجاه وسلبا في اتجاه اخر. وبهذه الصورة تبقى كمية الحركة في كل الحالات وهو الشرط الاساسي ليصبح مبدأ ابقاء كمية الحركة ولكنه شرط لم ينتبه اليه ديكارت رغم انه مؤهل أكثر من غيره لذلك باعتباره واضع الهندسة التحليلية.

(81) انظر برانشفيك (— 33) ص 206 .

(82) في الحقيقة ليس مبدا بقاء الحركة الا مبدا مماثلا لمبدا تساوي الفعل ورد الفعل كما صاغه نيوتن في « المبادىء الرياضية ...» (انظر ماخ (— 49) ص 210–215 . لنعتبر نقطة مادية M حرة . كمية الحركة (m.v.) بالنسبة اليها من ثوابت حركتها . لنفرض الآن ان M واقعة تحت فعل قوة F . اذا تتغير p كالآتي : $F = \frac{dp}{dt.}$ ولنفرض بجدداانا بازاء نقطتين مادتين هما Mو M' وان هذين النقطتين يكونان « نسقا منعزلا » (système isolé) اي لا يخضعان لتاثير قوى خارجة عنهما . عندما نقول ان مجموع كمية حركتهما ثابت $P_1 + P_2 = Cte$ وبالتالي $\frac{dP_1}{dt} = O$ $\frac{dP_2}{dt}$ باعتبار ان $\frac{dP_1}{dt}$ هي القوة $\vec{f_1}$ التي تمارسها M'على M وكذلك $\frac{d\vec{P_2}}{dt}$ هي القوة $\vec{f_2}$ التي تمارسها M على M'ولذا فان $\vec{F_1} + \vec{F_2} = \vec{O}$ فاذا كانت $\vec{P_1}$ و $\vec{P_2}$ هما كميتا الحركة قبل اصطدام M وM' واذا كانت $\vec{P'_1}$ و $\vec{P'_2}$ هما كمية الحركة بعد اصطدامهما فان مبدا بقاء الحركة يصاغ على النجو التالي $\vec{P_1} + \vec{P_2} = \vec{P'_1} + \vec{P'_2}$(انظر الميكانيكا) (* 50) .

(83) قيرو (* 45) ص 51 .

ــ ج) وهذا الخطأ تمتد فعاليته الى فكرة كمية الحركة ذاتها . ذلك ان استبدال الكميات الهندسية بكميات عددية انما هو مؤشر على ان ديكارت تصور كمية الحركة كشيء مطلق في حين انها بما هي كمية موجهة لا يمكن ان تكون الا نسبية وهو ما يقوم دليلا ــ مرة اخرى ــ على ثقل وطأة الميتافيزقيا الديكارتية على الفيزيا الديكارتية حيث نلمس كما يقول برانشفيك Brunschvicg نقطة التصادم بين المثالية الرياضية والواقعية الميتافيزيقية التي تشيء الحركة بالمعنى الانطولوجي للكملة وهو تشييء يتنافى مع ما أكده ديكارت نفسه من نسبية الحركة بما هي مجرد تغيير في الوضع المكاني [85] اي ان مفهوم كمية الحركة الديكارتية يتنافى مع التعريف الديكارتي للحركة اذ الاولى مطلقة والثاني نسبي وهذا التناقض مرده ان ديكارت فصل في الحركة السرعة عن اتجاهها في حين أنه كان أولى الناس بالتفطن الى تلك المسألة . واذا لم يحصل ذلك فلأن ثقة ديكارت في مقولة ثبات الفعل الرباني ألهته من حيث لا يحتسب عن الممارسة العلمية الفعلية فسخر منه « الشيطان الماكر » .

وهذه السخرية تتجلى في أن الفيزيا الديكارتية تحولت من جراء الاطمئنان الوثوقي الى ذلك « اليقين الاخلاقي » [86] الى مجرد (رواية) قد تكون (رائعة) كما قال لايبنيتر ولكنها على كل حال رواية حاكها فكر متخيل ألهته طموحاته الى المطلق حتى عن استثمار أهم ابداعته في الرياضيات وجعلته يزهد في مكتسبات عصره اذ أخطأ ديكارت في جل المسائل الميكانيكية التي تناولها .

---

(84) أنظر (* 33) ص 207 .

(85) المبادىء . الجزء الثاني الفقرة 25 كتاب العالم الفصل السابع .

(86) المبادىء : الجزء الرابع الفقرة 206 .

والحقيقة أن الخطر ليس في أنه أخطأ اذ العلم يتقدم بأخطائه وانما الخطر ان أخطاء ديكارت تتحول عنده بمفعول النسقية الميتافيزقية الى أوهام عنيدة لا يزيده تنبيه غيره إليها الا تمسكا بها واصرارا على الخطإ . ذلك ما نلاحظه في علاقاته ببيكمان Beeckman وروبارفال Roberval وفارما Fermat وغاليلي ... وغير هؤلاء ممن تناولوا معه نفس المسائل الميكانيكية فأصابوا بدرجات متفاوتة وأخطأ ديكارت .

وهكذا يتبين لنا أن عملية التأسيس الفلسفي حتى عند كبار الفلاسفة العلماء ليست بالضرورة حافزا على تقدم العلم [87] فأسس العلم التي أرادها ديكارت «أفكارا فطرية» واضحة ومتميزة لم تعط الا « علما » غامضا وخياليا هو علم فلاسفة تركه علم العلماء في وحدته التاريخية [88] .

ان منهجية ديكارت التي قضت باتقاء الظن المسبق والعجلة لم تمنع ديكارت من الظن المسبق والعجلة كما يقول برانشفيك [89] .

3.2) ان النتيجة التي انتهينا اليها والمتصلة بحقيقة مفعول التدخل الفلسفي في العلم باعتباره عائقا تضعنا امام مفارقة لا بد من زيادة التمعن فيها اذ لا يعقل بحال ان نقول إن الفلسفة الديكارتية سعت بصورة واعية الى نسف الفيزيا الديكارتية ، كما أنه لا يكفي أن نقف عند تسجيل هذه الظاهرة [90] ففي كلتا الحالتين يكون القول مجانيا يقف عند سطح الظاهرة دون البحث عن « عللها » الفعلية .

---

(87) ذلك يعني اننا نقرر بأن الفلسفة يمكن أن تلعب دورا رياديا يساهم في تقدم العلم غير أننا نرجى بيان هذه المقالة الى وقت لاحق .

(88) اشارة الى قول باشلار في بعض كتاباته : لنترك اذا الفيزيا الديكارتية في وحدتها التاريخية .

(89) برانشفيك (* 51) ص 511 .

(90) وهو ما يفعله اغلب مورخي الديكارتية ان لم نقل كلهم .

وفي اعتقادنا ان تفسيرها يتطلب منا تجاوز وصف آليات التدخل الفلسفي في العلم في اتجاه تحديد رهان ذلك التدخل . فما هو رهان التدخل الفلسفي في الممارسة العلمية واي « ارادة » تعتمل داخله ؟ .

غير ان تحديد ذلك الرهان قد لا يتيسر لنا ما لم نقف على الموقع الذي يمارس منه . وتحديد هذا الموقع بدوره ليس ميسورا وبالتالي وجب في هذا المقام الاكتفاء بافتراض ان التأمل الفلسفي له موقع لئن كنا لا نملك لحد الان عناصر تعيينه بدقة فاننا نكتفي بالاشارة الى انه «خارج» مجال العلم . ومن المؤشرات على ما ذهبنا اليه ما كنا بيناه في الفصل الاول من تأخر الفلسفة عن العلم ومن مؤشراته ايضا تأخر التأمل الميتافيزيقي عند ديكارت نفسه عن الممارسة العلمية .

فديكارت بدأ حياته عالما لا متفلسفا . فقد اهتم لمدة عشر سنوات (1619 ــ 1629) بمسائل علمية وضعية شغلت اهل عصره مثل حركة سقوط الأجسام (92) والموسيقى (93) وعلم توازن القوى (94) والرياضيات (95) والمنطق (96) والفلك (97) دون ان يثير مسألة تأسيس هذه العلوم تأسيسا فلسفيا (98) او على الأقل دون ان يعنى بايجاد فلسفة اخرى غير الفلسفة المدرسانية المهيمنة في عصره وهو ما يصرح به ديكارت نفسه في الجزء الثالث من مقالة المنهج مشيرا الى هذه الفترة التي نتحدث عنها

(92) انظر رسائله الأولى الى بيكمان . انظر كذلك كوارية : دراسات غاليلية (371 ص) .
(93) أنظر ملخص الموسيقى الذي وضعه ديكارت سنة 1618 . طبعة F. Alquié ص 21 الخ ...
(94) مثل مسألة ضغط السوائل على الجانب الداخلي من الاناء.
(95) أنظر رسالته الى بيكمان بتاريخ 26 مارس 1619 .
(96) أنظر رسالته الى بيكمان بتاريخ 29 أفريل 1619 .
(97) أنظر رسالته الى مارسان في شهري أكتوبر وديسمبر 1629 .
(98) قد تكون هذه الفكرة راودته في صمت كما يمكن استنتاج ذلك من نص OLYMPIQUE ولكن ديكارت لم يبلورها .

« غير أن هذه السنين التسع مرت قبل ان اتخذ اي موقف فيما يتعلق بالمسائل التي كانت موضع جدل بين العلماء وقبل ان اشرع في البحث عن أسس أية فلسفة أكثر يقينا من الفلسفة العامية [99] المتداولة [100]
وهذه الأسس لم يبدأ ديكارت في البحث عنها الا بداية من سنة 1629 اذ بدات تظهر عنده الفكرة ويتبلور المنحى التأسيسي [101] القاضي باسناد الفيزيا منطقيا وانطولوجيا الى الميتافيزيقا [102].

ان عملية التأسيس بوجه عام لا تخرج دلالتها عن مجال الافتراضات الثلاثة التالية :

أ) فهي اما متقدمة على العلم لايجاده بعد ان لم يكن .

ب) واما هي محايثة له هيكليا بحيث تكون كل خطوة في العلم مقترنة بتأمل في اصوله .

ج) واما هي لاحقة به لاكسابه معنى يعتبر العلم قاصرا على اكتسابه بذاته وارسائه على « أرضية صلبة » يعتبر العلم قاصرا على التمكن منها تلقائيا . فأي وجه من هذه الوجوه الثلاثة يصح على الديكارتية ؟

---

(99) الفلسفة العامية هنا هي الفلسفة المشائية بوجه عام .

(100) وفعلا فقد كتب ديكارت الى جيبياف Gibieuf بتاريخ 18 جويلية 1629 يعلمه فيها لأول مرة انه بدأ في وضع « كتيب » يعتقد المؤرخون انه في الميتافيزيقا وهو ما يمكن ان نستفيده من رسالة اخرى بعث بها ديكارت الى مارسان بتاريخ 8 اكتوبر 1629 يقول له فيها انه « اتخذ الآن موقفا يتصل بكل اسس الفلسفة » .

(101) جاء في رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 13 نوفمبر 1629 انه بدل الاكتفاء بتفسير ظواهر طبيعية متفرقة كحركة سقوط الاجسام او « الشموس الكاذبة » (انظر رسالة الى مارسان بتاريخ 8 اكتوبر 1629) فانه « **عقد العزم على ان يفسر كل الظواهر الطبيعية اي كل الفيزيا** » (خط التشديد مني) .

(102) راجع بالخصوص رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 15 افريل 1630 حيث تبلورت هذه الفكرة بوضوح لاول مرة تقريبا .

أ) لئن كان من مزايا الافتراض الاول انه يذكرنا بالحاح بروح « التأملات الميتافيزيقية » التائقة الى تأسيس المعرفة وجعل « الحقيقة » تنبجس من ظلمات الشك في اصوليته وكونيته ومنهجيته فانه — مع ذلك — يظل افتراضا مردودا ذلك ان ديكارت لم يطرح المسألة الميتافيزيقية الا بعد ان قطع أشواطا في البحث العلمي وقدم انجازات لم يتنكر لها فيما بعد ولم يعد حتى صياغتها . وكانما هي كسب نهائي ليس لهذا الاهتمام الميتافيزيقي الجديد اي تأثير عليها .

ب) اما الافتراض الثاني القائل بتزامن المبحثين العلمي والميتافيزيقي فهو ايضا لاغ لانه يمحو تعسفا — التفاوت الزماني بينهما وهو تفاوت اقرته اعمال ديكارت نفسها ولئن حاولت نصوصه النظرية النسقية اما قلب التتالي الحقيقي كما يفعل مجاز شجرة المعرفة او التأكيد على عدم امكانية الفصل بينهما [103].

ج) بقي الافتراض الثالث الذي يبدو لنا أكثر تلاؤما مع مسيرة الفكر الديكارتي من ناحية واقرب ما يكون الى المثال الفلسفي المتوارث منذ افلاطون وارسطو والذي لم يفقده القرن السابع عشر — على ثوريته — فعاليته .. فاذا كان الامر كما بينا بات جليا ان عملية التاسيس هذه

---

(103) يوكد جيلسن Gilson فعلا على عدم امكانية الفصل (* 47) ص 176 بين الميتافيزيقا والفيزيا عند ديكارت ويستشهد بالنقد العنيف (والخاطىء) الذي يوجهه ديكارت الى غاليلي (انظر في هذا الصدد رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 14 اوت 1634 ورسالة بتاريخ 22 جويلية 1637 و11 اكتوبر 1638 الى الشخص نفسه) متهما اياه بانه « يبني دون أسس » غير ان دفاع جيلسن هذا مردود لانه يعيد النص الديكارتي على حساب الممارسة النظرية الفعلية عند ديكارت ولذا فاننا نعتقد ان جيلسن ينتهي الى مجرد حل لفظي للمسألة التي نثيرها هنا أو قل انه يلغيها ولا يحلها. وهذا الموقف هو موقف أغلب الدراسات المتعلقة بالفلسفة والعلم عموما وبالديكارتية خصوصا . فكان « القراءة الفلسفية » هي اعادة نص الفيلسوف بصورة أخرى لا يمكنها ان تكون على كل حال أحسن من طريقة الفيلسوف نفسه ومن ثم فنحن نسأل عن جدوى هذه الممارسة النظرية !

عملية تتم من خارج العلم وتشكل تدخلا نظريا متاخرا في مجال نظري قائم بذاته هو في هذه الحالة مجال العلم الكلاسيكي بكامله وبالتالي فهو مجال لا يقتصر على الاجتهادات العلمية الديكارتية وحدها وانما متعال بالنسبة الى ديكارت ذاته .

وبحكم هذا التدخل يصبح ذلك المجال مفتقرا بذاته الى غيره لترسى قواعده ويكتمل « معناه » وتتبلور قيمته ولكي يكون ذلك ممكنا وجب أن يصبح مجالا مشدودا الى الخطاب الميتافيزيقي كما يشد الاثر الى علته او اللاحق الى السابق وبذلك تضمن الفلسفة لنفسها مرة أخرى من منطلق التأسيس هيمنتها على العلوم هيمنة لا تستجيب لحاجة الممارسة النظرية العلمية الذاتية وانما لحاجة الممارسة العملية التي تقضي ــ في كل مرة ــ بتسخير العلم والسيطرة عليه وهذا المطلب الاخير لا يتيسر لطالبه الا عبر انشاء نظرية المعرفة التي يرد العلم في اطارها الى بعض « الأفكار الفطرية أو « بعض المبادىء الأولية » الثابتة . وهذا التفقير ينتهي باستبدال « علم العلماء » « بعلم الفلاسفة » كما استبدل ديكارت الفيزياء الرياضية التجريبية في القرن السابع عشر بفلسفة طبيعية رأى علماء عصره انها لا تعدو أن تكون « رواية رائعة » (104) . ولعل ذلك ما يفسر انقلاب الفلسفة الديكارتية من دور الحافز على تقدم العلم الى دور العائق له .

III

III 1) والحقيقة ان ما اصطلحنا على تسميته « بارادة الهيمنة » المتجسمة نظريا في هيمنة الفلسفة على العلم تتجلى في البعد الثالث من

---

(104) أنظر نامار E. Namer الرواية الرائعة (* 52) .

الابعاد المكونة لوعي الفلسفة بذاتها (105) وهو البعد التشريعي اكثر مما تتجلى في البعدين الذين اسلفنا الحديث فيهما : الشمولية والتأسيسية .

فمن قرارات الفلسفة وهي تباشر العلم لتستوعبه في شموليتها النسقية ان المعرفة العلمية محدودة بالضرورة بل انها يجب أن تكون كذلك . وهذا القرار الثابت في محتواه المتحول في صيغه هو القرار الذي بمقتضاه تنصب الفلسفة نفسها مشرعا للعلم .

ذلك موقف على غاية من التناسق اذ انه متى اعتبرنا العلم قاصرا على تأسيس ذاته ناله من ذلك اليا قصور ثان هو انعدام القدرة لديه لمعرفة الحدود التي عليه ان يقف عندها فكانما قدر العلم ان يحد وان يحدُّ من خارج .

وهكذا تكتمل عناصر « هيمنة » الفلسفة على العلم : فلكي تستوعبه وجب ان تؤسسه ومتى اسسته ملكته اذ ان التاسيس الفلسفي نتيجته الحتمية التشريع الفلسفي . ففي العملية الاولى تشد الفلسفة العلم الى « نسق المفاهيم والمبادىء والقوانين الاساسية » التي تشكل ارضية انطلاقة . وفي العملية الثانية تحدد له مجال صلاحيته وترسم له خط الفصل بين ما يقدر عليه وما لا يقدر ، بين رؤاه المشروعة ورؤاه المحضورة .

وفي أغلب الاحيان يكون تعيين المحضورات على العلم تحديدا « لموضوعات » الفلسفة . ولعل ذلك ما يعنيه البعض حين يقول ان الفلسفة تبدأ حيث ينتهي العلم مع نسيان اساسي هو شرط امكان هذا الضرب من الفلسفة وهو ان الفلسفة هي التي تقرر متى ينتهي العلم .

---

(105) انظر اعلاه . I . 3)

وبذلك لا تضمن الفلسفة لنفسها مشروعية استمرارية وجودها فحسب وانما ايضا ــ وهو الامر الاهم ــ تساميها عن المعرفة العلمية من الوجوه الثلاثة التي بها قوام وعيها الذاتي :

أ) فهي اسمى من العلم لانها المعرفة الشاملة في مقابل قطاعية المعرفة العلمية .

ب) وهي اسمى من العلم لانها تمده بشروط امكانه الابستيمولوجي منها والانطولوجي .

ج) وهي اسمى منه لانها أبعد مدى وأطول باعا أما العلم فمحدود الافق بالضرورة . فماذا تعني الفلسفة عندما تتكلم عن محدودية المعرفة العلمية ؟ .

ان المتدبر للنصوص الفلسفية الكلاسيكية سرعان ما يتبين له ان هذه المحدودية انما هي نتاج من نتاجات الانساق الفلسفية بما هي انساق مؤسسة للمعرفة . فلما كانت الاسس التي تحددها نظرية المعرفة ثابتة ونهائية ومطلقة كانت الحدود التي ترسمها ابدية . وبالتالي فان محدودية المعرفة العلمية المزعومة لا يمكن ان تتجلى في الخطاب الفلسفي كظاهرة عرضية او مؤقتة وانما كعنصر ضروري في انشاء مقولة العلم داخل اطار « نظرية المعرفة » فكان المحدودية جزء من مفهوم العلم .

فمن أوكد واجبات الفيلسوف ــ وهو ينشىء نظرية المعرفة ــ ان يعلم ما يدخل في حوزته وما يخرج عنها تجنبا « للتهور » و« ضياع الجهد» كما يقول ديكارت في القاعدة الثامنة من قواعد توجيه الفكر الباحث عن الحقيقة حيث يدعو المتفلسف الى ان يسأل نفسه بجد ولو

مرة واحدة في حياته عن اي « معرفة يقدر عليها العقل البشري [106] » اذ انه ليس من شيء انفع لنا كتحديد « طبيعة المعرفة الانسانية والى اي مدى تمتد » [107] .

وهذا الكشف الاولى يضع الباحث عن الحقيقة امام امكانات ثلاثة :

أ ــ اما ان ينال مطلبه فيعرف موضوعه معرفة واضحة ومتميزة .

ب ــ واما ان يتبين له ان معرفة موضوعه تستوجب تجارب ليس له امكانية القيام بها في الوقت الراهن .

ج ــ واما ان يبرهن على ان العلم المنشود يتجاوز بصورة كلية امكانات الفكر البشري . [108]

وانطلاقا من هذا التميز المبدئي بين اصناف المعرفة الثلاثة : الفعلية والممكنة والمستحيلة تتخذ الفلسفة من العلم موقفا ردعيا صارما تجبره بمقتضاه على ان يقف عند هذا الحد او ذاك وكانه حد العلم نفسه (limite) . الا أن هذا الردع ــ على صرامته ــ ليس فجا غليظا فهو يفعل بتحويل القانون الخارجي الى قانون داخلي اي بجعل العلم نفسه يستبطن ما يملى عليه من تحديدات الى درجة انها تصبح وكأنها حدوده الذاتية . ولعل الكانطية من ابرز الفلسفات الكلاسيكية التي تتجلى فيها هذه الظاهرة .

فمن مزايا الكانطية انها بلورت مفهوما جديدا للنقد لا باعتباره اشارة

---

(106) ديكارت . القواعد . القاعدة الثامنة (* 21) .
(107) المرجع نفسه . تلك هي ــ كما سنرى ــ المسالة النقدية ذاتها كما بلورها كانط .
(108) المرجع نفسه . اخر النص .

الى نقائص لا بد من تفاديها او احصاء لاخطاء لا بد من اصلاحها او تنبيها الى اوهام لا بد من تجاوزها بل بما هي عملية أصولية تستهدف اجلاء الاسس المحتمة لكل قول ممكن وبالتالي الكشف عن القول الذي لا أساس له والدلالة على مواضع مجانيته .

ولذا لم يكن « نقد العقل المحض » نقدا للكتب [109] او الانساق الفلسفية وانما هو نقد العقل ذاته بذاته ونعني بذلك ــ وفقا للسياق الكانطي ــ ان عملية نقد العقل لا تنجز في اتجاه احالته على معطيات التجربة كما يفعل الخبريون (empiristes) او بمقارنته بدفق الوجدان كما يفعل « المتصوفون » او « العرفانيون » او من لف لفهم من « اللاعقلانيين » او بمحاجحته بنور الحكمة الربانية كما يفعل اللاهوتيون وانما بمثول العقل امام محكمة العقل ليكتشف امكاناته فيستغلها ويعرف حدوده فيلزمها . ومن ثم كانت النقدية الكانطية تعتبر نفسها موقفا فلسفيا يسمو عن الوثوقية (dogmatisme) والريبية (Scepticisme) معا .

فالسمة المميزة للوثوقية انها تلغي مبدئيا المسالية النقدية بتناسيها مسالة امكان المعرفة [110] مكتفية بواقعيتها وبذلك كانت ضربا من « السبات الفكري » الذي يجعل العقل ينسى نفسه ويعمل دون ان يقف عند حد [111] .

---

(109) نقد العقل المحض ن.ع.م. (* 8) ص 7 .

(111) ولذا كانت الوثوقية في النص الكانطي ضربا من « انتهاك الحدود » (ن.ع.م. 54) تتحول عملية المعرفة بمقتضاه الى ضرب من « الهذيان » (ن.ع.م. 106) وكذلك المقدمة . الفقرة 35 (* 53) او « الشوق » (ن.ع.م. 568) الى متاهات الخلاء او غير هذا وذلك من المجازات الكانطية الدالة بوجه عام على انفلات الفكر من كل الضوابط وخروجه عن كل الحدود مدعيا انه يملك المطلق .

وهذا الخرق لكل الحدود يبرر في حد ذاته سخرية الريبية من العقل الوثوقي ومحاولاتها المتجددة لتحطيم انشاءاته وانكار مزاعمه غير ان هذه السخرية ـــ على اهميتها في مواجهة « الجبروت الوثوقي » ـــ تظل قاصرة على ردع العقل لانها لا تقدر على حسم خلافه المستمر مع ذاته بحكم وقوعه تحت وطأة التناقض بين رغباته التي تدفعه الى المطلق وامكاناته التي تحبسه في اطار الحسي [112] .

وليس الأمر متعلقا بقصور عرضي وانما بطبيعة التامل الريبي ذاته ـــ أ) فلئن كان كانط يعتبر الريبية خطوة في اتجاه النقدية فهو يؤكد على احتشام هذه الخطوة بحكم انها تمثل اختيار « اقصر السبل » [113] نظرا لغياب المسالية النقدية في امتلاء ابعادها بما هي شرط امكان اجتثاث الوهم الوثوقي .

ب) وهذا التقصير يدفع بالريبية نحو خلط المعارف اليقينية بالمعارف اللايقينية وهو « عبث » يدل فيما يدل على ضبابية في الرؤية تمحي فيها الفوارق النوعية بين العلوم الرياضية والفيزيائية من ناحية والميتافيزيقيا من ناحية أخرى .

ج) وهذا الخلط راجع الى طبيعة توجه الريبية العام بما هو توجه جزئي مبتور . فاخطاء هيوم مثلا مترتبة اساسا عن كونه لم يطرح بشكل نسقي منظم مشروعية كل احكام الذهن التاليفية الماقبلية وانما اكتفى ـــ تعسفا ـــ بطرح مسالة السببية [115] وبالتالي فان اقصى ما يمكن ان يطمح اليه

---

(112) انظر في هذا الصدد الافتتاحية الثانية لنقد العقل المحض . ولاحظ السمة الماساوية التي تطغى عليها .

(113) ن.ع.م. 514 .

(115) المقدمة (ـــ 253 ص 10-13) .

هيــوم (Hume) هو ان يبين للعقل جهله او ادعاءه اللامشروع في هذا الباب او ذاك ولكنه لا يستطيع اقناعه بضرورة التخلي عن «حقه في اصدار احكام وثوقيه»[116]. ولذا فلئن استطاعت الريبية ادراك «مدى العقل» (bornes) فهي لا تستطيع بحال ادراك حدوده (limites).

وبهذا الاعتبار تنفرد النقدية وحدها بالبرهنة على حدود العقل او قل انها علم تلك الحدود . وبما هي كذلك فهي لا بد ان تكون اساسية ونسقية ومكتملة [117] . ففي حين تقف الريبية عند « التخمين بان للعقل البشري مدى [118] فان النقدية « تبرهن مبدئيا على ان للعقل البشري حدودا » [119] وفي حين تكتفي الاولى بالاشارة الى مواطن جهلنا ومواضع النقص في معارفنا فان النقدية تقيم الدليل على ضرورة جهلنا وبالتالي على موضوعية حدود معارفنا [120] بما هي حدود ملازمة للعقل ولذا فعندما يدعى العقل الى الوقوف عندها فانما يدعى الى الوقوف عند امكاناته الذاتية وكانما هو يدعى الى ان يخلص لذاته ولعل ذلك ما يجعل مقولة الحد (limite) عند كانط خالية من الايحاء القمعي الذي يصحب مقولة « الرقابة » [121] الريبية باعتبارها تحديدا للذهن من خارج الذهن وهي عملية لا يدركها العقل الا كتسلط مجاني . وذلك ما يفسر فشل الريبية في القضاء على نزوعات العقل الوثوقية في حين تفلح النقدية ــ او هكذا على الاقل خيل لكانط ــ في دفع العقل الى الانضباط الذاتي

---

(116) ن.ع.م. 253 .

(117) ن.ع.م. 45 . 48 . 484 . 519 . 522 (* 53) ص 15 . 157 . 158

(118) ن.ع.م. ص 519 .

(119) ن.ع.م. ص 519 (خط التشديد مني) .

(120) ن.ع.م. ص 530

(121) ن.ع.م. ص 521 .

انطلاقا من التعرف على امكاناته تعرفا يجعله ينتهي إلى الاعتراف بحدوده والالتزام بها .

ذلك هو معنى التمييز الكانطي الشهير بين مفاهيم ثلاثة :

أ) الظاهرة (phénomène) ب) الشيء في ذاته (chose en soi) ج) النومان (Noumène) فاذا كان لا بد من اعتبار معطيات الحس ظواهر بحكم ضرورة انطلاق الفعل المعرفي في الحدس الحسي فان هذه الظواهر لا تتجلى الا على ارضية الشيء في ذاته بما هو اساسها الانطولوجي [122]

غير ان هذا التمييز الذي تطالعنا به « الحسية المتعالية » (l'esthetique transcendentale) في « نقد العقل المحض » ليس صادرا عن الحس الماقبلي ذاته اذ ان الحس ـــ مهما كان نوعه ـــ لا يمكن له ان يحكم وبالتالي لا يمكنه ان يميز ولذا فان قصر الحس المتعالي على العنصر الحدسي عملية لا تتاتى الا من الذهن ومن ثم فان مقولة الشيء في ذاته مقولة يحد بها الذهن الحس [123] بالتعرف على العنصر اللامعروف في اطار معارفنا بما هي معارف حدسية وكان الشيء في ذاته هو « اللامتعقل » يسكن قرارة متعقلاتنا .

اما على مستوى التحليلية المتعالية (L'analytique Transcendentale) فان الشيء في ذاته يصبح « نومانا » بما هو اللامتعقل دائما لكن هذه المرة خارج مجال معرفتنا وفي تعاليه عنها [124] او لنقل ان الشيء في ذاته في « الحسية المتعالية » انما هو الشيء بمعنى سلبي (Négatif) . فهو الشيء

---

(122) المقدمة (* 53) الفقرة 32 ص 88 . انظر ايضا الرد على ابرهاد (* 54) ص 57 الخ .
(123) ن.ع.م. ص 247 .
(124) ن.ع.م. ص 269–270 .

بما هو « ليس موضوعا من موضوعات حدسنا الحسي » [125] مع انه شرط امكان ذلك الحدس . اما في التحليلية المتعالية فهو الشيء في ذاته بمعنى ايجابي (Positif) : « انه موضوع حدس لا حسي » (Intuition non sensible) [126] .

فبالمعنى الأول يكون الشيء في ذاته « مفهوما تحديديا [127] (Concept Limitatif) وهو تحديد يمارسه الذهن على الحس وبالمعنى الثاني (النومان) فهو مفهوم يحد به الذهن ذاته ولذا كان مفهوما وظيفته التحديد الذاتي [128] .

وفي ذلك تاكيد لاستقلالية الذات المفكرة بما هي في غنى عن كل تحديد خارجي وعن كل « رقابة » (Censure) تمارس عليها من عل [129] وهو شرط امكان حريتها حين تفكر وحين تعمل . اي ان شرط امكان الاستقلالية الالتزام بالحدود الضرورية [130] .

ذلك هو ايضا المجال الوحيد المفتوح لحركة العلم . فقدر العلم من قدر العقل وما يصح على الأول يصح على الثاني وما ينسحب على هذا ينسحب على ذاك . اي ان مشروعية القول بمحدودية المعرفة العلمية مستمدة من محدودية العقل البشري ذاته .

وانقدار نظرية العلم على نظرية العقل تبرز في الكانطية بضرب من

---

(125) ن.ع.م. ص 252 .
(126) ن.ع.م. ص 224 .
(127) ن.ع.م. ص 229 .
(128) انظر فيلمان : الارث الكانطي ص 157 (* 55) .
(129) ن.ع.م. ص 229-230 .
(130) قارن ذلك بالتعريف المثالي للحرية بما هو تعريف سلبي .

التشاكل (Isomorphisme) بين خصائص العلم وخصائص العقل فالعقل بما هو نسق من المفاهيم والمبادىء والقواعد الماقبلية لا يكون إلا ثابت الهيكل بحيث لا تثريه تجربة إذ هي تستحيل بدون مبادراته المشرعة التي بها قوام التجربة وموضوعات التجربة ولا تؤثر فيه ضرورة . اي ان العقل الكانطي عقل متعال عن التاريخ خارج عن الزمن .

وذلك هو ايضا شأن العلم . اذ انه اما ان يكون كليا او لا يكون حتى انه بامكاننا ان نقول ان اولى خطوات القول على « الطريق الملكي للعلم » هي اخر خطواته عليها . فالمنطق مثلا لم يصبح علما الا عندما جعله ارسطو قولا نسقيا متكاملا وباكتسابه ذلك ليس له ان يتقهقهر خطوة الى الوراء او يتقدم خطوة الى الامام وكانما هو شد الى ابدية تلغيه من مسار الزمن وصروف التاريخ. وكذلك الشأن بالنسبة الى الرياضيات والفيزيا كما تشكلا على يدي كل من اقليدس ونيوتن .

فعلى نقيض ما كان يذهب اليه لايبنيتز ــ على اثر ارسطو ــ يرفض كانط اعتبار الرياضيات امتدادا للمنطق المجرد . وهذا الرفض يشكل في تقديرنا شرطا من شروط امكان نظرية الاحكام التركيبية الماقبلية التي تنتهي عند كانط بالتمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته وبنظرية حدود العقل وبالتالي نظرية حدود العلم (131) .

اما الفيزيا في شكلها النيوتوني فهي تمثل في نظر كانط « المثال » الذي يجب أن يقتدي به في بناء المنهج الفلسفي النقدى (132) ذلك ان

---

(131) ن.ع.م. ص 40 المقدمة . الفقرة 17 الخ .

(132) بحوث (*56) ص 42-43 ن.ع.م. ص 18-21 .

فيزيا نيوتن ليست في نظر كانط مرحلة من مراحل صيرورة العلم وانما هي العلم المثالي [133] .

وبذلك نرى ان التأمل النقدي الذي ال على نفسه ان يحلل شروط امكان العلم باعتباره مجالا قائما بذاته ينتهي من حيث لا يحتسب الى استبدال العلم كواقعة بنقائصها واخطائها ومصاعبها بالعلم ــ مطلق العلم ــ كانموذج مثالي . ان النقدية « تصعد » (Sublimer) مرحلة من مراحل العلم لتصبح العلم ــ مطلق العلم ــ وكانما تنفي بذلك كل ثورة علمية ممكنة وكل تاثير لقمة العلم على قاعدته .

وفي رأينا ان هذا التحنيط للعلم شرط امكان التشريع له فكان الفيلسوف لا يشرع للعلم الا متى جعله يتقوقع داخل اطار صلب يقيه التحولات الجدلية ويحصنه من فعالية التاريخ او كان علاقته بالعلم لا تكون الا علاقة مثالية اعني خيالية .

2.III) ــ لا يمكننا ــ مرة اخرى ــ تفسير هذه الظاهرة ، ظاهرة تفقير العلم وتحنيطه عبر عمليه تاسيسه والتشريع له ما لم نحدد رهان علاقة الفلسفة بالعلم . فالنتيجة المنطقية لما سبق ان بينا ان الفلسفة بحكم اتصالها بالعلم اتصالا خياليا لا تساهم في دفعه بل تسعى لتجميد حركته لتتمكن من السيطرة عليه .

وارادة السيطرة هذه ليست ــ في حقيقتها ــ ارادة نظرية فلسفية وانما ارادة عملية . اي ان العلة التي تتحكم في رؤية الفلسفة للعلم وتؤثر فيها وتوجهها انما هي ــ في اخر التحليل ــ رؤية سياسية .

---

(133) انظر هيدجار . مسالة الشيء (* 57) ص 89 .

فمن الخطا ان نقول ان المشروع الكانطي يستهدف تاسيس العلوم او بناء نظرية المعرفة كما تذهب الى ذلك « الوضعية الجديدة [134] » (Néo-positivisme) بل الصحيح ان نقول ان الابستيمولوجيا الكانطية كانت وسيلة لغاية تتجاوز العلوم والعلماء وهي تاسيس الميتافيزيقا كعلم مستقبلي .

ان كانط لم يشك يوما في صحة العلم المنطقي في شكله الارسطي ولا في العلم الهندسي في شكله الاقليدي ولا في العلم الفيزيائي في شكله النيوتوني كما تؤكد ذلك افتتاحية نقد العقل المحض وكما يؤكده النقد الذي وجهه كانط لهيوم كما انه لم يفتا يؤكد اننا لسنا في حاجة الى نقد العقل في استخدامه التجريبي حيث تكون مباديه في هذا الموضع خاضعة باستمرار الى اختبار التجربة التي تقوم منها مقام المحك ولسنا في حاجة ايضا الى نقد العقل في الرياضيات لان المبادىء تتصور مباشرة وعيانيا IN CONCRETO في الحدس المحض وهي عملية من شانها ان تلغى كل عنصر تعسفي من العلم الرياضي [135] .

فالجهاز الابستيمولوجي الكانطي لم يوظف « لخدمة » العلوم وانما لانشاء ميتافيزيقيا ترضى طموحات العقل البشري في ان يعرف المطلق دون ان يتعرض لمناقضة المعرفة العلمية ولعل ذلك ما عناه كانط حين اكد انه كان لزاما عليه ان « يحطم » او « يحد » من العلم ليجعل مكانا للايمان [136] ولعل ذلك ما يفسر حماسته البالغة لاجتثاث جذور المادية والالحاد حماية « للشباب » [137] من ثقافة تغريهم ولكنها تدفع بهم الى

(134) فيلمان : الارث الكانطي (* 55) ص 211 وما يليها .
(135) ن.ع.م. ص 492 . المقدمة . الفقرة 40 ص 105 . التقدم ص 26-27 (* 58) .
(136) ن.ع.م. ص 24 .
(137) ن.ع.م. ص 24، 515 .

الضياع ودفاعا عن « الجسم الاجتماعي » من انعكاسات الثورتين العلمية والاجتماعية اللتين شهدهما القرن الثامن عشر [138] .

بذلك يتبين لنا ان مباشرة الفيلسوف للعلم تتم من خارج العلم ذاته ، من موقع عملي سياسي [139] وهذا الموقع هو الذي يجعل الفيلسوف ينتصر لهذا الموقف دون ذاك : للمثالية ضد المادية ، للايمان ضد الالحاد ... وهو الذي يوجه نظرته للعلم ويحدد نوع اسئلته التي يطرحها والاجوبة التي يقدمها .

وهذا المحدد العملي السياسي ساهم ــ الى حد بعيد ــ في قلب علاقة الفلسفة بالعلم داخل القول الفلسفي نفسه . فلئن قلنا ان العلوم هي شرط امكان الفلسفة في نشاتها وتنوعها وتجددها فانه لا يترتب عن ذلك ان تلك الفلسفة ستكون فلسفة ذلك العلم بل اننا نعتبر ان عبارة « فلسفة العلم » ليست عبارة واضحة الدلالة :

ــ أ) فهل هي تعني هذا الضرب من التامل الفكري المتميز بشمولية مطامحه والذي لا يتناول العلم في بعد من ابعاده وانما يتناوله في ابعاده كلها من حيث صلته بمنتجه (العالم ــ او الذات العارفة ــ او « الانسانية » وبمستهلكه (المجتمع ــ الطبقة ــ الفئة ...) وبمنزلته في سلم القيم الانسانية وبمشروعيته كمعرفة من حيث مباديه ومناهجه ونتائجه ... وبذلك تكون عبارة « فلسفة العلم » شاملة لكل ما يتصل

---

(138) لعله لأمر كهذا كان بعض النقاد يرى في كانط اكبر نعم الله على بلده وربما على اوروبا بكاملها . انظر محمد اقبال . تجديد الفكر الديني في الاسلام . ترجمة عباس محمود . القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(139) لم تتوفر بعد المفاهيم الضرورية لنقول : من موقع سياسي طبقي وعليه نبقى على مستوى هذه العموميات مؤقتا .

بالعلم من قريب او من بعيد ويتسع مجالها الدلالي ليشمل « علم اجتماع العلم » و« علم نفس العلم » و« تاريخ العلم » ... حتى اننا نصبح نتساءل عن مدى وجاهة اضافة كلمة فلسفة لكلمة علم في عبارة « فلسفة العلم » .

ب) هل هي تعني نسقا فكريا تأمليا يبنى انطلاقا من النظر في العلم والالتزام بخصوصياته وحقائقه ومناهجه وروحه التزاما يجعل تلك الفلسفة فلسفة ذلك العلم بمعنى انها مطابقة له او صورة منه او انعكاس لجوهره وكأن بينهما علاقة انقدار ؛

ج) ام هي تعنى ان تلك الفلسفة تنطلق من العلم لتكون امتدادا له كان تكون تعميما لنتائجه او تأويلا لمعطياته او تتمة لحقائق بقيت فيه منقوصة ؟

ان هذه المعاني الثلاثة التي يمكننا في اتجاهها ان نفهم معنى عبارة : « فلسفة العلم » تلتقي كلها في بؤرة افتراضية واحدة وهي ان الفلسفة يمكنها ان تكون صورة او انعكاسا امينا للعلم وهو افتراض ليس له ما يبرره . اذ انه على الرغم من ان العلم يمثل البنية التحتية التي اليها تستند الانشاءات الفلسفية فان هذه الانشاءات لا يمكنها بحكم وقوعها تحت ضغوط الممارسة العملية السياسية . ان تتصل بالعلم وفقا لمقتضيات العلم النظرية وحدها وانما ايضا وفقا لمتطلبات الحياة الاجتماعية التي تلعب دورا أساسيا في جعل علاقة الفلسفة بالعلم تكون علاقة « خيالية » يستبدل فيها العلم الحقيقي « علم العلماء » بعلم « مثالي » (وهمي) هو « علم الفلاسفة » .

وفي اعتقادنا ان هذا الاستبدال ليس مترتبا عن « قلة انتباه » او عن

« قلة اطلاع » ولا عن « سوء اضمار شيطاني » وانما هو مرتب س
طبيعة التأمل الفلسفي بمحدداته النظرية والعملية .

وليس أدل على وجود هذه الفعالية السياسية داخل القول الفلسفي من السمة « المعيارية » التي هي سمة كل فلسفة . والاعتراف الكانطي يبدو في هذا السياق على غاية من الخطورة اذ هو يبين كيف ان مثل العقل العلمي هي التي حددت توجهات الممارسة النقدية النظرية اي ان احكام الوجوب هي التي تحدد احكام الوجود بل ان احكام الوجود ذاتها لا تعدو ان تكون كما بين ذلك نيتشة احكام وجوب مقنعة . وما عملية استبدال العلم الفعلي بعلم مثالي الا وجهٌ من وجوه هذه الانقلابات التي تتم داخل الخطاب الفلسفي والتي تتحول بمقتضاها الفلسفة من قول في الوجود بما هو وجود (ONTOLOGIE) الى قول قيمي (AXIOLOGIE) يضع القواعد ويوجه « الارادة » ويشحذ « الضمائر » او قل انه لا يقف عند مستوى ما هو كائن بل يامر بما يجب أن يكون وهو امر لا يوجه للعلم وحده (يجب ان تقف عند هذا الحد) وانما للضمائر ايضا .

ان الفلسفة كانت دائما تحلم لا بان تسود العلوم وحدها وانما الضمائر كذلك بوضع مبادىء الفعل البشري : ماذا يجب ان نفعل وعم يجب ان نتهي . وهذا الوجوب يتطلب انشاء نظرية في الانسان تحدد هويته وطموحاته وواجباته ... بحيث يكون التعاضد كاملا داخل القول الفلسفي بين نظرية العلم ــ مطلق العلم ــ ونظرية العقل ــ مطلق العقل ــ ونظرية الانسان ــ مطلق الانسان ــ وهو تعاضد يبدو كاجلى ما يكون في هيكل المسالية الفلسفية عند كانط :

أ) ماذا يمكنني ان اعرف ؟ وهو السؤال النقدي الذي ينتهي بوضع

حدود المعرفة العلمية وتلك الحدود التي يترتب عن انتهاكها السقوط في الوهم والضلالة .

ب) ماذا يجب علي ان افعل ؟ وهو السؤال الذي ينتهي بتحديد الواجب الاخلاقي (السياسي) الذي به انسيانيتنا .

ج) ماذا يمكنني ان امل ؟ وهو السؤال الذي يعضد من منطلق لاهوتي — ديني مصادرات العقل العملي (معتقد الحرية ، الايمان بالله ، والقول بخلود الروح ...) .

وهذه الاسئلة الثلاثة ترد عند كانط نفسه الى سؤال واحد : ما هو الانسان ؟ (140) .

والحقيقة ان مقولة الانسان — مطلق الانسان — كما وظفت داخل القول الفلسفي الكلاسيكي في تعدد ابعادها : الابستيمولوجية (الانسان كعقل) والاخلاقية (الانسان كضمير) والوجدانية (الانسان كشعور) لم تساهم ولا يمكنها ان تساهم في ادراك قيمة العلم الذاتية بل انها لم تزد تلكم القيمة الا امحاء بردها الى مجرد قيمة « اداتية » سطحية ، وبهذا الاعتبار التحقيري تصبح ابعد ما تكون عن تلبية « اشواق الأنسان » للحقيقة والخير والجمال مطلق الحقيقة والخير والجمال . وانطلاقا من هذه « الاشواق » « اشواق الانسان » يصبح العلم مجرد معرفة رمزية نعترف لها بالفعالية في السيطرة على المادة ولكنها فعالية لا حقيقة فيها وبالتالي فهي في حاجة الى « تتمة روحية » (un supplément d'âme) كما يقول باركسون (Bergson) وكان العلم لا روح له او كأن العلم لا يجسم اسمى تعبيرة روحية وازكاها . وفي هذا السياق يرد العلم الى « وحش مرعب »

---

(140) ن.ع.م. ص 543 . المنطق ص 25 (* 59) .

او « تقنية جهنمية » تنذر بالويل والدمار ومن ثم يكون في حاجة الى حكمة تنقصه وكان العلم لا يجسم الحكمة في انبل معانيها ... ان هذه الادبيات تلتقي كلها في بؤرة واحدة :

اتهام العلم بالقصور والعجز او بالجفاف والوحشية وهو اتهام تستمد منه الميتافيزيقا واللاهوت حق الهيمنة على « القيمة العقلانية » انى تجلت سواء في مجال الطبيعة او في مجال الانسان او مجال تلاقيهما على مستوى العلم بما هو تأنيس للطبيعة وانجاز للانسان ونحت للتاريخ .

III.3) ان ما اسلفنا من تحليل قد يساهم في تفسير هذا التناقض المميز لعلاقة الفلسفة بالعلوم بوجه هام . فلئن نحن اعتبرنا هذه العلاقة ديناميكيا تكوينيا ، وجدنا أن العلوم تقوم من الفلسفة مقام شرط الامكان النظري الذي لا بد منه لتنشأ الفلسفة وتنوع وتجدد . ولئن نحن اعتبرنا تلك العلاقة سكونيا هيكليا وجدنا ان تلك العلوم تتحول في الفلسفة من وضع العلة الفاعلة الى وضع الاثر المنفعل في افتقارنا لغيره ومحدودية امكاناته وعجزه حتى عن ادراك معنى وجوده وذلك تقريبا ما يعنيه الفلاسفة حين يقولون ان الفلسفة هي وعي العلم وكان العلم لا وعي ذاتي له أو انها شعور العلم بذاته وكان هذا الشعور لا يتأتى للعلم الا بعناية فلسفية فوقية.

وقد راينا كيف ان هذا الشعور على اريحيته كثيرا ما يكون عائقا يحول دون تقدم العلم حيث ان الفلسفة لا تريد لعلمها الا ان يكون كاملا مثاليا ونهائيا حتى حين تؤكد نصيا عكس ذلك . فقد كان ديكارت مثلا يشبه الذين لا يتبعون مثله منهجا في بناء الحقيقة « بالمنجمين الذين يزعمون معرفة تأثير الكواكب دون معرفة بها بل ودون ملاحظة دقيقة لحركاتها وعلى ذلك النحو نفسه يتصرف اولئك الذين يعتقدون — دون

عناية بالتجربة ــ ان الحقيقة تنشا من ادمغتهم كما نشأت مينارفا (Minerve) من دماغ جوبيتار (Jupiter) [141] . ولكن هذا التصريح لا يمنعنا من ان نتساءل عما اذا تصرف ديكارت في ممارسته العلمية على نحو مغاير لهذا النحو الذي ينتقده ؟ الم يستبدل كما قيل مدرسانية القياس (Scholastique du Syllogisme) بمدرسانية هندسية فكان مدرسانيا جديدا ولكنه اشد خطرا لانه يبدو أكثر عقلانية ؟

ذلك بعض مما قصدنا اليه حين دعونا في اول هذا الفصل الى ضرورة التمييز بين شعور الفلسفة بذاتها وممارستها النظرية الفعلية . ونحن نعتقد ان هذه الممارسة النظرية الفلسفية تخضع بشكل اساسي لفعالية البعد العملي السياسي بحيث يعسر علينا ان نعثر على مسائل فلسفية محضة في حل كامل من الحضور السياسي الاعلى نحو الافتراض المجرد ولكنه افتراض ينتهي الى تزوير حقيقة الظاهرة الفلسفية .

فهل كان الصراع بين القائلين بالجبرية والقائلين بالاختيار في الفكر العربي الوسيط مجرد صراع نظري ام كان صدى لصراعات سياسية محتدمة وهل كانت الخصومة بين الغزالي وابن رشد مجرد خصومة نظرية تتصل بمقولة السببية او غيرها من مقولات الفلسفة ؟ ...

انها مقالة موغلة في المثالية تلك التي تعزل حركة الفكر عن حركة التاريخ وكان الفكر كينونة قائمة بذاتها مستقلة بوجودها حرة في سلوكاتها . والحقيقة ان فلسفة ما لا تستقيم دلالتها ولا يدرك معناها الا اذا نزلت في الوضع التاريخي المحدد الذي تنشا فيه كبعد من ابعاده النظرية .

هل لا بد من مثال اخر نسوقه لنبين سداد ما ذهبنا اليه ؟ فليكن

---

(141) القواعد . القاعدة الخامسة (* 21) .

هذا المثال : تغير تفسير الخطأ من ديكارت الى سبينوزا (Spinoza) [142] فديكارت يفسر الخطأ انطلاقا من تناهي الذهن ولا تناهي الارادة التي بها يكون الانسان شبيها بالاله « فسعة الارادة » كما يقول رابع التأملات الميتافزيقية ومحدودية الذهن تجعلنا نحكم حتى حين لا تتوفر لدينا المعرفة الصحيحة الضرورية لاصدار حكم سليم ومن ثم يكون الخطأ . ولذا فوجود الخطأ يستوجب الاقرار بحرية الاختيار عند الانسان بما هو جوهر مفكر متعال عن صروف الجوهر الممتد وكانما هو « امبراطورية في امبراطورية » .

اما عند سبينوزا فان هذا الضرب من حرية الاختيار ليس الا مجرد وهم مترتب عن التفاوت بين شعورنا الذاتي بما نفعل وجهلنا الاسباب المحتمة لما نفعل وبتالي فان الخطأ لا يصدرعن فعل الارادة وانما يتاتى من انعدام المعرفة وهو وضع يسميه سبينوزا « عبودية الفكر » وبالتالي فتحرير الفكر من الخطأ يستوجب تحريره من تلك العبودية وذلك يتطلب ايجاد مناخ اجتماعي لا يكون فيه الانسان عبدا وهكذا لا تكون مسألة الخطأ مجرد مسالة معرفية وانما هي في اخر الامر مسالة سياسية لا يمكن بحال ردها الى الارادة ولو كانت ارادة ميتافيزيقية لا متناهية .

ان سبينوزا نفسه هو الذي الح على فعالية البعد السياسي في صلب هذا التفسير الفلسفي للخطا فهو يقول بعد ان كشف في اخر الجزء الثاني من كتاب الاخلاق عن « فساد تفسير الخطأ بالارادة » موضحا مزايا مذهبه بالمقارنة مع المذهب الديكارتي يقول : « ان هذا المذهب على غاية من الجدوى بالنسبة الى الحياة الجماعية ايضا اذ يعلمنا ضمن

---

(142) انظر ساف . المدخل الى الفلسفة الماركسية (* 60) الفصل المتعلق بالموازنة بين «حركة الفلسفة وحركة التاريخ » .

اي تشريع يجب ان يكون حكم المواطنين وقيادتهم حتى لا يكونوا عبيدا بل يستطيعون القيام بافضل الاعمال بحرية» (143).

فان يتغير طرح مسالة الخطا من ديكارت الى سبينوزا حيث كانت عند الاول مسالة ذات محتوى ميتافيزيقي ذاتي فردي واصبحت عند الثاني مسالة ذات محتوى موضوعي اجتماعي سياسي لا يمكن اعتباره امرا عرضيا او فلسفيا محضا بل اننا نميل الى الاعتقاد الى ان وضعية فرنسا ووضعية هولندا في القرن السابع عشر لهما دور في صياغة مسالة الخطأ (144).

وذلك يعني ان التصور السليم لنوعية الممارسة الفلسفية لا يكون ممكنا الا بالنظر اليها من خلال المحددين النظري العلمي والعملي السياسي . وفي اعتقادنا ان صورة العلم في الفلسفة لا يمكن فهمها على الوجه الصحيح طالما اغفلنا الضغوط التي يمارسها البعد العملي السياسي على فلسفة ذاتها قصد السيطرة على العلم .



ان ما ذهبنا اليه في هذا العمل من بيان فساد صورة العلم داخل الفلسفة الكلاسيكية وتفسير الفساد لا بفعل الفلسفة ذاتها وانما بفعل ارادة الهيمنة السياسية التي تمتد للعلم عبر قناة الفلسفة يجعلنا نخلص الى الاستنتاجات والتساؤلات التالية .

---

(143) الاخلاق . ص 411 — (* 61) .
(144) راجع ساف (* 60) ص 52-53 .

1) ان استعراضنا التحليلي لمباشرة الفلسفة للعلوم مكننا من الوقوف في كل المستويات التي تشكل وعي الفلسفة بذاتها (الشمولية ــ التاسيسية ــ التشريعية) على فعالية ارادة الهيمنة تلك بما هي ارادة سياسية .

وهذا الاستنتاج الاول يدفعنا الى ان نطرح هذا التساؤل الاول : ما هي الاسباب التي تجعل السياسة في حاجة الى ان تسيطر على العلم ؟ هل هو المارد الذي يجب ان لا يخرج من قمقم سليمان حتى لا يروع الامنين ؟ ومن يخاف العلم في نهاية الامر ؟ ولصالح من وظفت الفلسفة الكلاسيكية ؟ .

2) ان جوابا متبصرا عن ذلك التساؤل يستوجب فهما صحيحا للممارسة الفلسفية في اطار علاقتها بالتحولات العلمية والسياسية معا وتنزيل الفلسفة والعلم والسياسة جميعا في صلب الصيرورة التاريخية للمجتمعات البشرية التي تشكل الارضية الموضوعية لطرح مشاكل العلم وظهور مسائل الفلسفة وبروز مطالب السياسة في تناسقها او تناقضها .

وهذا الاستنتاج الثاني يدفعنا الى طرح هذا التساؤل الثاني : ما طبيعة العلاقة التي يمكن ان تقوم بين انماط الانتاج الاجتماعية الاقتصادية وانماط الانتاج الفكرية وما درجات تناسقها او تناقضها ؛

3) ان تلك التحاليل التي اسلفنا وتلك الاستنتاجات التي اوردنا وتلك التساؤلات التي طرحنا تفترض كلها اننا نميز بين العلم والفلسفة ولكن لا نفصل بينهما . بحيث وجب ان نقول ــ على عكس ما تذهب اليه الوضعية بكل شرائحها تقريبا ــ ان وجود العلم ذاته ينتج عنه وجود

الفلسفة واعتقادنا انه بقدر ما تزداد علومنا خصبا وعمقا وثراء تزداد الحاجة الى الفلسفة بل قل ان الفلسفة قائمة باستمرار في عمق العلم ذاته وهذه الفلسفة نود ان نصطلح على تسميتها هنا بفلسفة العلماء . فما هي هذه الفلسفة ؟ وما خصائصها بالنظر الى فلسفة الفلاسفة وما وظيفتها النظرية والعملية ؟ وهل للفلسفة ان تلعب دورا رياديا ؟

تلك هي الأسئلة التي سنخلص لها في عمل لاحق لتكتمل عندنا المعطيات المحددة لطبيعة علاقة الفلسفة بالعلم .



المراجع

(1) Hegel:Précis de l'Encyclopedie des Sciences Philosophique, Traductions Gibelin. Ed. Vrin 19.

(2) Bergson: La Pensée et le Mouvant. P.U.F. 1946.

(3) Bergson: L'evolution Créatrice. P.U.F. 1946.

(4) Hegel: La Phénoménologie de l'Esprit. Traduction. J. Hyppolite ed. Aubier.

(5) H.Gouhier: l'Histoire et sa Philosophie, ed. Vrin, 1973.

(6) A.Koyré: La Révolution Astronomique, ed. Harmann, 1974.

(7) E. Kant: Recherche sur l'évidence des Principes de la Théologie Naturelle et de la Morale. Traductions M. Fichant. ed. Vrin 1973.

(8) E. Kant: Critique de la Raison Pure. Trad. Tremesaygues et Pacaud. P.U.F.1972.

(9) G.Deleuze: Différence et Répétitions. P.U.F.1972.

(10) H. Poincaré: Science et Hypothèse. ed. Flammarion 1968.

(11) R. Descartes: Les princes de la Philosophie.

(12) K. Marx: Contributions à la Critique de l'Economie Politique. Editions Sociales 1957.

(13) M. Heidegger: Introductions à la Métaphysique. Gallimard 1967.

(14) E. Kant: Programme des leçons de 1765 — 1766 - Traduction Fichant. Ed. Vrin 1973.

(15) J.T. Desanti: La Philosophie Slencieuse, ed. Seuil 1975.

(16) Gaston Bachelard: La formation de l'Esprit Scientifique. Vrin 1974.

(17) Kant: Progrès de la Métaphisique... Trad. Guillermit. ed. Vrin 1968.
(18) Koyré: Etudes d'Histoire de la pensée Scientifique, Guillimard 1972.
(19) Koyré: Etudes d'Histoire de la pensée Scientifique, Gallimard 1972.
(20) G. Simond: Kepler, astronome, astrologue. Gallimard 1979.
(21) Descartes: Regles pour la Direction de l'Esprit.
(22) Platon: Euthydeme.
(23) P. Aubenque. Le Problème de l'Etre chez Aristote P.U.F. 1962.
(24) J. Benda: Quelques Constantes de l'Esprit Humain. Gallimard 1950.
(25) A. Cour Philosophie Positive. le Leçon P. 7 ed. Garnier-Frères-Paris 1949.
(26) G. Bachelard: L'Engagement Rationaliste. P.U.F.
(27) G. Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique. P.U.F.
(28) G. Bachelard: La Philosophie du non.
(29) R. Dugas: La Mécanique au 17e siècle. ed. du Cariffon. Suisse 1954.
(30) Montacla: Histoire des Mathématique. ed. A. Blanchard 1968.
(31) G. Milhaud: Descartes Savant. Paris 1921. ed. Felix Alcan.
(32) L. Liard: Descartes. Paris 1882.
(33) Brunschvicg: Expérience Humaine et Causalité Physique. P.F.U. 1949.
(34) Belaval: Leibniz Critique de descartes. Gallimard 1960.
(35) Descartes: Dioptrique. Discours Premier.
(36) M. Gueroult: Descartes Selon l'Ordre des Raisons. I.L'Ame et Dieu. Aubier, 1975.
(37) A. Koyré: Etudes Galiliennes. Ed. Harmann.
(38) A. Koyré: Etudes Newtoniennes. Gallimard 1968.
(39) J. Vuillemin: Mathématiques et Métaphysique chez Descartes P.U.F.
(40) J. Laporte: Le Rationalisme de Descartes. P.U.F. 1950.
(41) R. Descartes: Traité du Monde.
(42) R. Descartes: Les Principes de la philosophie.
(43) E. Meyrson: Identité et Réalité. Vrin 1951.
(44) J. Vuillemin: Physique et Métaphysique Kantiennes. P.U.F. 1955.
(45) M.Gueroult: Leibniz Dynamique et Métaphysique. Aubier Montaigne, 1967.
(46) P. Duhem: L'Evolutions de la Mécanique. Hermann 1905.
(47) E. Gilson: Etudes sur le Rôle de la Pensée Médievale dans la Formation du Système Cartesien. Paris 1930.
(48) M. Clavelin: La Philosophie Naturelle de Galilée. ed. Armand Colin. 1968.
(49) E. Mach: La Mécanique Traduction de E. Bertrand. ed. Harmann. Paris 1904.

(50) Mécanique 1 - Mathématiques Supérieures. Annequin et Boutigny. ed. Vuiber Paris 1975.
(51) L. brunschvicg: Le Progrès de la Conscience Occidentale, F. Alcan. 1927.
(52) E. Namer: Le Beau Roman de la Physique Carlienne.
(53) E. Kant: Prolegomènes à toute Métaphysique Future-Traduction Gibelin, ed Vrin 1974.
(54) E. Kant: Réponse à Eberhard. ed. Vrin, 1973.
(55) J. Vuillemin: L'Héritage Kantien et la Révolution Copernicienne. P.U.F. 1954.
(56) Kant: Recherches sur l'Evidence des Principes de la Théologie Naturelle de la Morale. Trad. Fichant. ed. Vrin 1973.
(57) M. Hiedgger: Qu'est ce qu'une chose? Gallimard 1971.
(58) E. Kant: Progrès cf. 17.
(59) E. Kant: La Logique. E. Vrin 1974.
(60) Lucien Sève: Introduction à la Philosophie Marxiste. ed. Sociales. Paris 1980.
(61) Spinoza: L'Ethique. Ed. Pléiade.



في التمييز بين الفلسفة والعلم

« الفلسفة والهندسة شيئان مختلفان اشد الاختلاف رغم
تعاونهما في علم الطبيعة ولذا فان الواحدة منهما لا يمكنها ابدا
ان تقلد الاساليب التي تستعملها الاخرى » .
ــ كـانط ــ

I

1.I) ليس لنا ان نستجيز الاقرار بما ذهبنا اليه في الفصل الاول من اشتراط الفلسفة العلم في نشأتها وتنوعها وتجددها وليس لنا ان نستجير التوكيد لما اوردنا في الفصل الثاني من وصف لصورة العلم داخل القول الفلسفي الكلاسيكي وتنبيه على ما يظهر فيها من انقلابات تشوه حقيقة علاقة الفلسفة بالعلم بحكم ما تخضع له الفلسفة ــ واعية ام غير واعية ــ من ضغوط لا تملك ان تفلت منها ما لم نستجز الاقرار بامكانية تمييز الفلسفة عن العلم تمييزا يحدد مشروعية امكان القول في كل انماط العلاقات الممكنة بين القضية العلمية والقضية الفلسفية .

والحقيقة ان عملية التمييز عامة ابعد دلالة من ذلك اذ هي تتنزل في صلب فعل التفلسف كما توارثته الاحقاب مقصدا يعاود الفلاسفة من افلاطون حتى الازمنة الحديثة .

فسواء تصورنا الحكيم انسانا يتسلق القمم ليبلغ من الوجود اعلى مراتبه ومن المعرفة اسمى مباديها ام تصورناه ينزل الى الاعماق ليدرك القرار الذي ما بعده قرار اساسا انطولوجيا وابستيمولوجيا فانما هو في كلا الحالتين يطلب امرا واحدا هو **المعيار** الذي به يكون التمييز بين الحقيقة والخطأ ، بين الجمال والقبح وبين الخير والشر حتى تكون تلك القيم وما يلائمها من مراتب الوجود غير متداخل بعضها في بعض بفضل ما يتم رسمه بينها من **خطوط تمايز** هي حدود لا يتسق للفيلسوف ما أمّل ما لم ترسم بشكل جلي ويدلّ عليها بعلامات ظاهرة تمنع التسيب والخلط سيما عندما تتزاحم المزاعم ويتهافت المترشحون لصفة ما : الحقيقة والجمال والخير .

فلنقترض مع افلاطون اننا نطلب حقيقة رجل السياسة (Le Politique) ولنلتمس لهذا الغرض تعريفا اجرائيا فنقول ان رجل السياسة هو راعي القطيع البشري [1] . فهذا التعريف بحكم مباشريته وعموميته يدع المجال مفتوحا للتاجر والفلاح والخباز والطبيب والرياضي [2] ليدعي كل منهم — على حساب الاخرين — انه المعني بالأمر محتجا بأن لولاه لما استقامت الحياة البشرية وان من سواه يتكلف ما لا يحسن ويدعي ما لا حق له فيه .

واذ ترشح الفلسفة نفسها للفصل في ادعاءات المدعين فانما ذلك لانها تعتبر ان فعل التفلسف يتبلور — اصالة — في عملية التمييز بما هي اقامة الفرق بين معطيات يمكن ان يتضمنها معنى عام وتنضوي تحت جنس واحد . ولكن اجتماعها ذاك يكتسي شكلا تطاحنيا يجعل كل

---

(1) رجل السياسة 276 C. LE POLITIQUE (* 1).

(2) المرجع نفسه .

معطى ينزع — من منطلق الاقصاء — الى الاستئثار بالمعنى كله او — على الاقل — الى الغلبة عليه .

ويسمي افلاطون هذا التطاحن تنافسا Rivalité سرعان ما يفضح ظهوره ضعف ذلك التعريف الاجرائي ويدعو بالتالي الى تجاوزه وهي المهمة الموكولة في الافلاطونية الى الجدلية بما هي اساسا **فلسفة الفرق** بتوسّط تقنية **القسمة** (3) التي لا تتطلب **التخصيص** كما هو الشان في مطلب القياس الارسطي (4) وانما تتطلب الاصطفاء حسب عبارة جيل دلوز .G

---

(3) عندما يحلل مؤرخو الفلسفة مفهوم القسمة الافلاطونية تراهم يحاولون ادراكها انطلاقا من القياس الارسطي القاضي بانقسام الجنس الى انواع بتوسط (التحليلات الثانية II . 5 . 91 . أ . 35 . 40) .
(* 2) يشكل علة ارتباط الحد الاكبر بالحد الاصغر ويضمن ضرورة اتساق القضايا داخل الاستدلال العلمي .

ومع الاقرار بوجاهة هذه الموازنة فانه لا بد من التنبيه على محدوديتها اذ هي تهمل الخاصية المميزة لمنهج القسمة بما هو منهج تتجمع فيه كما يقول دلوز DELEUZE كل قوة الجدلية الافلاطونية لفائدة فلسفة الفرق (راجع منطق المعنى * 3 . ص 292 — 298 . وكذلك الفرق * 4 ص 82 — 95) .

(4) يردد مؤرخو الفلسفة على اثر ارسطو ان القسمة الافلاطونية « قياس ضعيف » (انظر التحليلات الاولى I . 31 . 46 . أ . 31) وبصرف النظر عن الضعف والقوة فانه لا بد من التساؤل عما اذا كانت القسمة اصلا ضربا من ضروب القياس وانطلاقا من تحديد الجواب عن هذا السؤال يكون تقويم نقد ارسطو للقسمة الافلاطونية .

فاذا سلمنا بان القسمة قياس كان ضعفها ظاهرا لأنه اذا كان من الضروري ان يكون الانسان اما حيوانا واما جمادا فليس من الضروري ان نأخذ هذا الحد دون ذاك من حدي الثنائي اي ان القسمة تصادر على المطلوب (التحليلات الاولى I ج 31 . 46 أ 33) بشكل لا نتفطن اليه بحكم بساطة الامثلة التي حللها افلاطون سواء في محاورة « **السفسطائي** » او محاورة « رجل السياسة » او محاورة « **غورجياس** » من جهة ما هي أمثلة ذات بداهة حدسية مباشرة يدعمها لين الخصم (التحليلات الثانية II. 5. 91 ب 15 . قارن ذلك بما جاء في **السفسطائي** 217 س) . وهذا « الضعف » يكون أبين اذا ما تدبرنا امثلة اقل بداهة كان نأخذ ان كل طول اما ان يكون قابلا للقياس Commensurable او غير قابل له Incommensurable وان القطر طول فاي المحمولين في هذه الحالة نأخذ ؟ ان هذا العجز يبين ان القسمة لا تبرهن على شيء (التحليلات الاولى I. 31. 46 ب 28) سيما حين يتخلف الحدس الحسي . ←

Deleuze [5] او الانتقاء. فالقسمة لا تفصل بين جنس وجنس ولا بين نوع ونوع داخل الجنس الواحد... وانما هي تقسم النوع على نفسه فتكون الفروق داخل النوع عينه باعتباره يشكل مجالا يتصارع فيه المتنافسون لا بد من التمييز بين الحقيقي منهم والزائف انطلاقا من **«المعيار ــ الفكرة»** الذي به تقاس الادعاءات وبه يكون توزيع المتنافسين في سلم تفاضلي وفقا لمدى قرب المدعي من «المثال» والتشبه به او بعده واختلافه معه.

ان القسمة الافلاطونية ــ مفهومة على هذا النحو ــ ثلاثية الشروط :

ــ أ) فشرط امكانها الاول وضع « المثال ــ المعيار » المطلق الذي لا كفؤ له ولا شريك له في كنهه . فهو الحق ــ مطلق الحق ــ وهو الجمال ــ مطلق الجمال ــ وهو الخير ــ مطلق الخير .

ــ ب) وشرط امكانها الثاني ان « يفيض » ذلك المثال فيكسب ما سواه صفات هي صفات الحقيقي والجميل والخير .

ــ ج) وشرط امكانها الثالث وجود متنافسين في حلبة صراع يدعي كل منهم اكتساب تلك الصفة او على الاقل تجسيمها بدرجة يسمو بها على غيره .

تلك **شروط** امكان القسمة وليست **منتجاتها** باعتبار ان تلك الشروط هي معطيات او وقائع متقدمة على عملية التفلسف وتقنية

اما اذا لم تكن القسمة الافلاطونية ضربا من القياس فان هذا النقد الارسطي يستدعي تأويلا اخر لا ينطلق من الموازنة بين تقنيتي الحكيمين وانما من المسألية المميزة لفلسفة كل منهما .

(5) دلوز (* 4) . ص 84 .

القسمة وذلك يعني ان الفلسفة من جهة ما هي ممارسة نظرية تتدخل دائما في مجال متشكل سلفا له مكوناته الموضوعية وصراعاته ورهونه وان نتفلسف هو ـــ بادى ذي بدء ـــ ان نحول ذلك **المجال المعطى** الى **موضوع منشأ** ، [6] وفقا لتحديدات الوجوب النظري العلمي . فالتفلسف ليس عملية انتاج اشياء لان الفلسفة في الحقيقة لا تنتج شيئا [7] وانما عملية انتاج الفرق بين الاشياء بتحويلها الى مادة نظرية ذات قيمة معرفية يمكن انطلاقا منها الفصل فيما بين المعطيات المتنافسة من صراعات وهو ما يشير الى التطابق بين منهج القسمة ومقصد عملية التمييز اي اقامة الفرق بين متنافسين على صفة فائضة عن اصل اول متعالي المنزلة معياري الوظيفة .

I.2) ان الجدوى النظرية لمثل هذه المسالية الافلاطونية النفس ليست محل شك عندنا اذا ما اخذناها على مستوى مقصدها العام بل انها لم تزل فاعلة على الرغم من ارادة الفكر الحديث تجاوز الافلاطونية كمذهب . الا ان فلسفة ما لا تستمد قوتها او قيمتها من مجموع الحقائق التي تؤكدها بقدر ما تستمدها من طريقة انشاء تلك الحقائق والبحث عنها [8] وبتعبير اخر ان قيمة فلسفة ما تظهر في نوع الاسئلة التي

---

(6) من الضروري ان يكون لكل معرفة **مجال** تنطلق منه وتتحرك في مداه ولكن المعرفة لا تكون علمية الا بتحويل ذلك المجال الى **موضوع** فالمجال هو الواقع المباشر كما نتلقاه الادراك الحسي وكما يختبر في الحياة اليومية اما الموضوع فلا يدركه حس فيوصف بل انه لا يكون بحكم طبيعته المجردة الا مادة تعقل .

(7) يقول هيجل Hegel في الموسوعة الفلسفية (* 5) ان الفلسفة لا تنتج شيئا جديدا وانما هي تجعل الافكار العادية تسمو الى مستوى الوعي النظري . انظر مثلا ص 473 ـــ 474 من المرجع المذكور .

(8) في اولوية المنهج عن المذهب يمكن الاستفادة من نصوص كانط وخاصة ابحاث (* 6) و« المقادير السلبية » (* 7) و« نقد العقل المحض » (* 8) جاء في بعض تأملات كانط (رقم 5061) ان اهم ما في علم ما هو اعتبار المنهج (النظر المنطق (* 9) ص 199) فليس المهم ان تحتوي الفلسفة على قضايا صحيحة ←

تطرحها اكثر مما تظهر في نوع الاجوبة التي تقدمها اذ ان الفرق المترتب عن اختلاف محتوى بعض القضايا المكونة لفلسفتين لا يشكل كما يقول كانط [9] فرقا اساسيا بينهما ذلك أن الفوارق الاساسية لا تتحدد بالشعارات والقناعات المذهبية وانما بالممارسات الفعلية [10] .

ولذا فان عودتنا الى افلاطون ليست كما قد يظن مجرد عودة الى « فيلسوف كلاسيكي » لا بد من استيعاب مقالاته والانطلاق منها بل اننا نميل الى الاعتقاد ــ مع كانط ــ انه لا يوجد « فيلسوف كلاسيكي » لا بد من ترديد مذهبه . ان العودة الى افلاطون وغيره من « عظماء الفلاسفة » تعني اقرارا بوجود ممارسة فلسفية كلاسيكية تختلف تقنياتها من عصر الى عصر ومن نسق الى اخر ولكن هاجسها الاساسي كان دائما ثابتا لا يتحول : انه التمييز بين متنافسين على صفة متولدة عن قيمة متعالية .

ومسالة التمييز بين الفلسفة والعلم لا تخرج عن هذا الاطار العام المحدد لطبيعة الممارسة الفلسفية ذاتها باعتبارها مسالة لا تخلو من صراعات . بل ان هذه الصراعات اصبحت في العصر الحديث اشد حدة مما كانت عليه في العصرين الاغريقي والوسيط بحكم ما شهدته العلوم من تحولات عميقة غيرت جذريا مكانتها في ثقافة الانسانية المعاصرة فلم يعد العلم

← او خاطئة انما المهم ان تكون تلك القضايا متعقلة وفقا للمنهج القويم وان تحتل موقعها الملائم في الهيكل المعرفي (انظر ابحاث ص 88) .

(9) كانط ، ابحاث (* 6) ص 52 .

(10) يقول لينين : « لا يجب ان نقيم الفلاسفة انطلاقا من الشعارات التي يرفعونها (وضعية، فلسفة التجربة المحضة، الاحادية، الاحادية الخبرية ، فلسفة علوم الطبيعة الخ ...) وانما انطلاقا من طريقة معالجتهم الفعلية للقضايا النظرية الاساسية ...» ورد في كتاب الفلسفة والعلم (* 10) ص 78 . انظر المؤلفات الكاملة . الجزء الرابع عشر ص 226 . دار التقدم موسكو .

مجرد « معرفة » بنواميس الكون وانما اصبح وسيلة لتغيير العالم والسيطرة على قوانين الطبيعة وحظوظ البشر ابتداء بتشكيل رؤيتهم الى الوجود والى انفسهم حتى التحكم في اقدارهم وكيانهم البشري .

ان العلم لم يعد مجرد ظاهرة ثقافية مهيمن عليها ميتافيزيقيا اولاهوتيا او مجرد جزء من « حكمة شاملة » او انتاجا من انتاجات الفكر بامكان الفيلسوف ان يستوعبه داخل قول اكمل معنى واوسع مقصدا بل ان ترشد العلم الحديث اصبح يفرض الاقرار بانه موضع حقيقة لا يمكن الا تعسفا ان تؤخذ مأخذ الوسيلة لاقامة حقيقة اسمى حتى ولو كانت حقيقة الفلاسفة ناهيك ان حركة اكتماله المطردة لم تفتأ تطارد الفلسفة لتطردها من مواقع كانت تحتلها في غيابه .

ان الحقيقة العلمية لم تعد اليوم ــ تبعا لذلك ــ مطالبة لا نظريا ولا عمليا بان تبين تطابقها مع الحقيقة الميتافيزيقية او توافقها مع ايمان ديني بل ان مختلف معارفنا وقناعاتنا هي التي اصبحت اليوم في وضع يلزمها فيه ان تطمح الى العلمية او تدعى وصلا بها بشكل او باخر حتى تكتسب قيمة نظرية وعملية فكانما **العلم** الحديث اصبح « المثل ــ المعيار » لكل عمل نظري وكانما **العلمية** اصبحت الصفة المرغوب فيها والمتنافس عليها من قبل مختلف **انماط القول** النظري والعملي (**المتنافسون**) .

وبذلك نكتشف التشاكل بين هيكل القسمة الافلاطونية ومسالة العلم والفلسفة ففي كلتا الحالتين هناك أ) المثال المعيار وهو هنا العلم . ب) وتكون صفة متولدة عنه موضوع رغبة ونعني العلمية . ج) ويوجد متنافسون يدعي كل منهم اكتساب تلك « الصفة » ونعني مختلف فنون المعرفة، الفلسفة منها بالخصوص . وقد سبقت الاشارة في الفصل الثاني

الى هذا « التنافس » والى ما يعتمل فيه من « ارادة هيمنة » . وذلك يعني ان شرط امكان طرح سليم لمسالة التمييز بين الفلسفة والعلم ان لا يلغى طرف لفائدة طرف اخر مهما كان شكل هذا الالغاء . فلا ينبغي ان تلغي الفلسفة بدعوى محاصرة الميتافيزيقا كما تفعل الوضعية ولا ينبغي ان يقتضب العنصر العلمي بان يرد الى مجرد معرفة اداتية تتناسب فعاليتها مع زهدها في الحقيقة كما تفعل « المثالية » . ان الغاء طرف ما من مسالة ما او تقزيمه بشكل من الاشكال لا يمكنه ان يفضي الى حل تلك المسالة وانما الى تصفيتها .

I.3) ويترتب عن هذين الشرطين : أ : شرط طرح المسالة (وضع التنافس) وشرط امكان حلها (عدم الغاء او تقزيم مبدئي لاي عنصر من العناصر المتنافسة) توجه منهجي لا بد من توضيح مقوماته حتى نتجنب الاقصاءات التعسفية و« الجدليات » الساذجة القائلة بتسيب وطيش « بالتفاعل » او « التبادل » بين الفلسفة والعلم دون ادراك مبدئي لحقيقة ما بينهما من **هوية واختلاف** (identité et différence) .

فالقول بان التمييز هو انتاج الفرق بين الاشياء قول لا يدرك على حقيقته المفهومية ما لم نبين ان الفرق (الاختلاف) لا معنى له بدون الهوية وانما هو نتيجة اختلاف الهوية مع ذاتها [11] ولذا كان التمييز يعني ادراك **الكل** Totalité من جهة ما هو هوية واختلاف معا بما هما حدان لا وجود لأحدهما دون الاخر .

وليس الامر يتعلق بوحدة صورية يفرضها العقل من خارج على اشياء

---

(11) لنتامل شكل مبدا الهوية في صيغته التقليدية ، فالقضية أ = أ (أ هي أ) هي علاقة لا تقوم الا بتواجد الحدين الذين تلك العلاقة علاقتها وفي هذه القضية بالذات فان العنصر الاول يقيم علاقة مع نفسه وبذلك ينقسم على ذاته ويتمايز داخليا فاذا هو حامل ومحمول معا اي مساو لذاته ويختلف عنها معا.

معطاة يقع تجميعها اما بالتوالي [12] **او التتالي** [13] **او مجرد التجاور العرضي بحيث لا تكون تلك الوحدة الاركاما (agrégat) من عناصر لا تجمع بينها ضرورة منطقية او تبادل وظيفي عملي .**

ان الهوية حد اضافي لا يستقيم معنى ووجودا الا بالقياس الى الاختلاف لانها ليست منغلقه على ذاتها مساوية لها مساواة بسيطة ومباشرة باعتبار ان شيئا ما لا يكون مساويا لذاته مماثلا لها الا متى تمايز داخليا عنها فقولنا أ = أ تأكيد لفرق يُلغى . أي ان الهوية نفي الاختلاف والاختلاف نفي الهوية . فسواء صغنا مبدأ الهوية ايجابا (أ = أ) او سلبا (أ لا تكون في الوقت نفسه أ ولا أ) لا يعبر في حقيقته عن قانون موضوعي يترجم عن التجربة البشرية الكونية كما تزعم المذاهب الصورية بل يعبر عن رؤية « فلسفية سيئة » [14] يسميها هيجل « فلسفة الذهن » العاجز عن ادراك وحدة المتناقضات بل وحتى عن ادراك المحتوى الحقيقي لمباديه بما فيها مبدأ الهوية. فليس من الضروري ان يكون شيء ما مساويا لذاته مماثلا لها بل ان «التجربة الكونية» المحتج بها لا تضعنا الا امام عالم متغير لا ثبات فيه ولا صلابة [15] وبالتالي فان المبدأ المذكور يعبر عن حاجة الذهن الى تثبيت الاشياء والغاء الحركة ومحو التناقض الداخلي. ولذا فان ما ينشده الذهن وهو يقول أ = أ انما هو نفي القول المناقض اي ان تكون أ مساوية لشيء اخر غير ذاتها ومن ثم كان توكيد الهوية هو في الوقت نفسه ــ توكيد الاختلاف على نحو سلبي وهو

---

(12) « التوالي كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبدا محدود وليس بينهما شيء من/ ذاتهما|»(معيار العلم للغزالي : دار المعارف بمصر . الطبعة الثانية تحقيق سليمان دنيا) . ص 306 .

(13) التتالي « كون الاشياء لما وضع ليس بينها شيء من جنسها » المرجع نفسه ص 306 .

(14) هيجل . الموسوعة ص 550 (* 5) .

(15) الموسوعة . الفقرة 115 ، المنطق (* 10) . الجزء الثالث ص 35 خاصة .

عين ما كان ذهب إليه سبينوزا حين بيّن ان كل تحديد نفي [16].
فلنقل اذا ان الهوية كل متكون ذاتيا من عنصري الهوية والاختلاف والاختلاف كل متكون أصلا من عنصري الاختلاف والهوية.

ومن هذا المنطلق المنطقي فان عملية تمييز الفلسفة والعلم انما هي تعقّل ذلك الكل بما هو وحدة هويتهما واختلافهما معا وهو ما يترتب عنه انه لا مجال للفصل بينهما الا تعسفا وقصورا عن الفوز بذلك الكل [17].

وهذا التوجه المنهجي يشكل في الوقت نفسه **مبدأ نقديا** نقدر انه يمكننا من النفاذ الى اسباب فشل الفلسفة الكلاسيكية في التمييز بين الفلسفة والعلم تمييزا جدليا تتجاوز به احادية المقاربة التقليصية (Réductionniste) التي تتبلور سواء في ارادة رد المعرفة ــ كل المعرفة ــ الى « الفلسفة » (ديكارت) او ــ على العكس من ذلك ــ الى العلم (كونط) وهو ما يمكن ان نسميه ــ استنادا الى ذلك المبدا النقدي ــ عملية **محو الفرق لفائدة الهوية** وسنرى كيف يترتب عن هذين التقليصين اما ميتافيزيقا هامشية هي غير المتيافيزيقا الاصلية التي اريد لها ان تكون المرجع الذي اليه ترد المعرفة (الظواهرية الديكارتية Phénoménisme Cartésien) او ميتافيزقيا انسانوية (Métaphysique humaniste) لا شعورية حيث قصد الغاء الميتافيزيقا عامة (الوضعية الكونطية) .

ولا ينبغي ان يظن ان قلب ذلك الاتجاه (**محو الهوية لفائدة الفرق**)

---

(16) سبينوزا Spinoza . الرسالة الخمسون ص 1231 (* 11) .

(17) لأمر كهذا سبق ان اكدنا في نهاية الفصل الثاني وذلك خلافا لنعاة الفلسفة بمختلف شرائحهم ــ ان تطور العلوم لا يزيد حاجتنا الى الفلسفة الا الحاحا وتاكدا وان مستقبل العلم هو في الوقت نفسه مستقبل الفلسفة ومآله مآلها .

كفيل بتجاوز الفشل لانه لا يشكل عملا أسعد حظا وان كان في تقديرنا اقرب الى الحقيقة (كانط) .

ولعل ما نلاحظه من « جدليات » بهلوانية ساذجة او من تسطيح تقليصي في هذا الاتجاه او ذاك يمكن ان يرد الى ان مسالة التمييز بين الفلسفة والعلم لم تطرح بوضوح كاف يرتقي بها الى مستوى المسالة القائمة بذاتها التي لها شروط امكان طرحها وصيغة ملائمة لها وحلول ممكنة .

ومن اثار هذا الاهمال ان الكثير من النصوص المتداولة تستعمل لفظ الفلسفة حيث يكون لفظ العلم اجدر ولفظ العلم حيث لا نكاد نعثر احيانا حتى على مجرد الروح العلمي فتكون مختلف استعمالات هذا اللفظ او ذاك سواء للتعبير عن قصد لا يقوى على التحقق او مجاز متردد الدلالة او تماشيا مع معنى غالب في ثقافة ما او في مرحلة ما من مراحل صيرورة تلك الثقافة .

II

II.1) فالقرن السابع عشر مثلا لم يشهد [18] ما يتحدث عنه الكثير من المعاصرين [19] من تقابل شبه جذري بين « **العقل** » بمعنى الوثن الدال على صرامة البرهان وبرودة السلوك الحسابي و« **الذاتية** » بمعنى التجربة المعيشة والمعاشرة الشخصية المباشرة للوجود والتفتح الذاتي على وقائعيته .

---

(18) ان فلسفة باسكال تشكل في تقديرنا حالة خاصة تؤكد القاعدة العامة ولا تنفيها .

(19) من امثال سارتر ومارلو بونتي Merleau-Ponty واونامينو Unamino وياركسون ...

ان العصر الكلاسيكي لم يعرف هذين الاسطورتين لأن تمشي العقل المتفلسف كان دائما مماثلا لتمشي العقل العالم . تبعا **لوحدة** « النفس » البشرية .

فليس فينا — كما يقول ديكارت — « الا روحا واحدة وليس لهذه الروح في ذاتها اي تنوع في احزائها فالروح الحاسة هي عين الروح العاقلة وما شهواتها الا ارادات »[20] . وقولنا ان الانسان « **شيء يفكر** » يعني انه شيء « يشك ويتصور ويؤكد وينفي ويريد ويأبى ويتخيل ايضا ويحس »[21] . ووحدة الروح هي وحدة العقل وبالتالي فلا مجال للتقابل بينه وبين ما يسمى الذاتية بلغة المعاصرين ومن ثم فالعقلانية واحدة سواء سميناها فلسفية أو علمية .

ومن العلامات الدالة على وحدة تمشي الفكر وبالتالي هشاشة الفرق بين الفلسفة والعلم وربما عدم وجاهته ان نيوتن سمى كتابه في الفيزيا بـ « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية »[22] .

وقد بقي هذا الاستعمال جاريا عند العلماء الانجليز حتى عهد غير بعيد[23] بل ان الاوساط المثقفة الانجليزية ذهبت الى ابعد من ذلك حتى اعدت كل اختراع تقني — غير مالوف في تصنيف الادوات الى معناطيسية وكهربائية — اختراعا فلسفيا مثل المحرار والمضغاط الذين سميا

(20) انفعالات النفس (* 20) الجزء الأول . الفقرة 47 ص 718 .

(21) التأملات الميتافيزيقية . التأمل الثاني . انظر ايضا رسالة ديكارت الى الاب مارسان بتاريخ 39/10/16 ...

(22) Philosophia Naturalis Principia Mathematica .

(23) فاللور كالفان Kelvin وزميله Tait وضعا سنة 1894 كتابا في الميكانيكا سمياه « **مبادىء الفلسفة الطبيعية** » Elements of Natural Pholosophy .

« ادوات فلسفية » . وكان العالم طومسون Thomson يصدر مجلة سماها : « حوليات الفلسفة أو مجلة الكيميا وعلم المعادن والميكانيكا والتاريخ الطبيعي والفلاحة والفنون » [24] .

لم تكن تلك العلوم وحدها هي المعنية بلفظ فلسفة اذ وجد من الاستعمالات ما يذكر — على وضعيته — بالاستعمال السحريّ الوسيط الذي نجده في عبارة الحجر الفلسفي او « حجر الفلاسفة » ومن المؤشرات على ذلك هذا العنوان : « فن وقاية الشعر وفقا لمبادىء فلسفية » [25] قد تكون مبادىء كيمياوتية وفزيولوجية [26] .

بل ان هذا الاستعمال امتد الى ما قد يكون من حكمة في تسيير شؤون الادارة او تدبير الاقتصاد [27] حتى لكان استعمال فلسفة او فلسفي جائز انّى تجلى الذكاء البشري وترشد التصرف اليومي او اريد له ان يترشد او على الاقل ان يبدو كذلك .

ويبدو ان اتساع مدلول لفظ الفلسفة من العلامات المشيرة الى التحول العميق الذي شهده الفكر الفلسفي في العصر الحديث بالمقارنة مع الانموذج الفلسفي الاغريقي في شكله المهيمن [28] حيث كان انموذجا

---

(24) Annals of Philosophy, or Magazine o Chemistry, Minéralogy, Machanis, Natural history, Agriculture and Arts .

(25) The art of Preserving the Hair on Philosophical Principls .

(26) راجع في هذا الصدد هيجل : الموسوعة (* 5) المقدمة الفقرة السابعة والثالثة من الطبعتين الاولى والثانية .

(27) هيجل . المرجع نفسه .

(28) راجع على سبيل المثال كوارية : دراسات في تاريخ الفكر العلمي (* 13) وفارنانت Vernant الاسطورة والفكر عند الاغريق (* 14) وبيار مكسيم شول P. Maxime-Schul الالية والفلسفة (* 15) .

تامليا صرفا متعاليا عن صروف الحياة ومتطلباتها اليومية . اما في العصر الحديث ـــ منذ باكون وديكارت على الاقل ـــ فقد اصبح ذلك الانموذج تطبيقيا من احلامه ان يجعل الانسان سيد الطبيعة ومالكها كما يقول صاحب « مقالة المنهج » اي ان الفلسفة اصبحت نظرية ـــ تطبيقية لا تقتصر على طلب الحقيقة لذاتها وحدها بل تعنى ايضا « الاحتراس في التصرف » (29) ومعرفة جيدة بكل ما يمكن ان يلم به الانسان سواء لتسيير شؤون حياته والمحافظة على صحته والاختراع في شتى المجالات التقنية (30) .

ان اتساع « ما صدق » لفظ الفلسفة من شأنه ان يجعل « مفهومه » اعسر تدقيقا وبالتالي تصبح عملية التمييز بين الفلسفة والعلم اكثر استعصاء داخل هذا الكل « النظري ـــ التطبيقي » الذي يسميه ديكارت « الحكمة الانسانية » أو « **شجرة المعرفة** » باعتبارها رمز وحدة العلوم ولكنها وحدة تقازم فيها الفرق بقدر ما تعاظمت الهوية . ولئن ركز مؤرخو الفلسفة على هذا المجاز والحوا على اهميته فانه قل ان اثاروا ما يترتب عنه من مصاعب نظرية تتصل بالتمييز بين العنصر الفلسفي والعنصر العلمي ولعل مرد ذلك الى ان مسالة « التاسيس » كانت دائما غالبة على غيرها من المسائل فضلا عن انها تبدو بديهية منزلة كاحسن ما

---

(29) ديكارت . المبادىء . الافتتاحية (* 16) .

(30) المرجع نفسه . راجع في هذا الشان رسالة ديكارت الى بيكمان بتاريخ 24 جانفي 1619 ورسالته الى الشخص نفسه بتاريخ 26 مارس 1619 حيث يذكر ديكارت انه منشغل بتعلم الرسم وفن المعمار العسكري ويعلمه انه وفق الى اختراع مهم يسهل الابحار في الاعماق البعيدة ... فقد كان ديكارت يرى كما يقول جيلسون Gilson في مقدمة « شرح مقالة المنهج » (* 17) ان العلم الحق لا بد ان يغير يوما ما ظروف وجودنا المادية وبالفعل كان ديكارت ينظر الى المستقبل باعتباره عصر الالة والصناعة والطب (انظر * 17 . ص VIII) .

يكون التنزيل في مسار الفكر الفلسفي عامة [31] وفي تقديرنا ان هذا المجاز لا يستقيم تصوره على نحو سليم الا في علاقته بمجازين اخرين هما مجاز « **الفكر ــ الشمس** » و« **مجاز** « **القناع** » وهذه المجازات الثلاثة تتلاقى مضامينها في بؤرة دلالية متجانسة تطغى فيها الهوية على الفرق وتترتّب عن ذلك مصاعب فعلية تجعل ديكارت يلجأ الى ضرب من الميتافيزيا الظاهرية المتناقضة مع مقاصد الميتافيزيقا التي ارادها .

II.2أ) فمجاز الشجرة الوارد في افتتاحية « المبادىء » لا تكتمل دلالته الا مقرونا بمجاز « الفكر ــ الشمس » الوارد في « القواعد » (* 17) والقائل بان كل علومنا ان هي الا « الحكمة الانسانية التي تظل دائما **واحدة ومماثلة لذاتها مهما اختلفت المواد التي تنطبق عليها** والتي لا ينالها من اختلافها اكثر ما ينال نور الشمس من تنوع الاشياء التي يضيئها . » [32] .

فاذا كان المجاز الاول يشير الى طبيعة العلاقة بين مختلف العلوم بما هي علاقة تأسيس ووحدة مغرس وتواصل مبدا فان المجاز الثاني يؤكد بجلاء تماثل تلك المعارف وتوحدها تحت مبدا الهوية مما يجعل الاختلاف (الفرق) المترتب عن تنوع الموضوعات اختلافا عرضيا او مجرد ذكرى تاريخية لمدرسانية بادت او يجب ان تبيد ذلك ان « نور المعرفة » لم يعد يصدر عن الاشياء [33] الخارجية فيختلف باختلاف مصادره ويكون عندها تصنيف انواع المعرفة وفقا لأنواع الموضوعات هو المسلك القويم ، وانما هو

---

(31) راجع اعلاه . الفصل الثاني . الجزء الثاني .

(32) القواعد (* 17) ، القاعدة الاولى . (خط التشديد مني) .

(33) كما هو الشأن عند ارسطو وافلاطون مثلا .

نور صادر عن منبع داخلي واحد وبالتالي فلا وجود لفوارق في هويته بل هو باق على طبيعته على اختلاف الأشياء التي ينيرها .

لذلك كانت القاعدة الاولى من قواعد توجيه العقل الباحث عن الحقيقة تقضي بان لا يتشتت هذا النور وان لا يتجزأ اذ انه يقوى على الاضاءة اكثر بقدر ما يتمركز في نقطة واحدة [34] ولسبب مهم كهذا كان مبدأ تقسيم العلم غير جائز في المعرفة الحقة [35] لأن الضرورة تقضي بان كل العلوم تتسلسل فيما بينها تسلسلا على غاية من المتانة يجعل تعلمها معا ايسر من تعلم كل واحد منها على حدة . فالحكمة هي الكل او لا شيء . إن التماثل بين العلوم وتسلسلها من تناسق الفكر مع ذاته وتساويه مع نفسه في كل ضروب معارفه ووحدة تمشيه من وحدة المبدإ الذي يعمل وفقا له : مبدا الهوية .

واذا كانت « الهوية » هي الاساس فان الفرق هو العرض او هو مجرد « قناع » تكفى ازالته للكشف عن الحقيقة المتسترة يقول ديكارت : « ان العلوم الآن مقنعة وحين ترفع اقنعتها ستظهر في بهائها التام ومن ادرك سلسلة العلوم كاملة لن يبدو له ان الالمام بها كلها اعسر من الالمام

---

(34) القاعدة الرابعة .

(35) القاعدة الاولى : « من الامور التي جرت مجرى العادة انه عندما نكتشف بعض التشابه بين شيئين نضيف اليهما معا — حتى في المواضع التي يختلفان فيها — ما اعتبرناه يصح على احدهما وحده . وعلى هذا النحو وقعت مقارنة فاسدة بين العلوم التي تتمثل كليا في انها معرفة من خصائص الفكر والفنون (الصنائع) التي تستوجب ضربا من الدربة والاستعداد الجسمي . فلما رأينا انه لا يسعنا ان نحمل شخصا واحدا على حذق كل الفنون معا وان من لم يتعلم الا فنا واحدا كان ايسر له ان يصبح فنانا قديرا (والحقيقة انه ليس في وسع يدي انسان واحد ان تتمرسا بالفلاحة والعزف على القيثارة ...) كان الاعتقاد ان الامر على ذلك النحو بالنسبة الى العلوم ورأينا — انطلاقا من تمييز بعضها عن بعض — حسب تنوع موضوعاتها — انه يجب تعلم كل علم منها على حدة تاركين العلوم الاخرى كلها جانبا وهو ما اخطانا فيه خطا لا شك فيه ... » .

بمتسلسلة الاعداد. [35] اذ ان « الحقيقة لا تنقسم » [36] وان كل زيادة اليها او تنقيص فيها انما هو تزييف لها . فاما ان توجد الحقيقة كليا واما ان لا توجد وليس من وسط بين الحقيقة واللاحقيقة .

ويرد هذا التقنيع في فلسفة الكوجيتو الى طبيعة المتجه المعرفي فبدل ان يكون من العقل الى الوجود كما يريده ديكارت جعلته المدرسانية من الوجود الى العقل وهو ما يجعل تنوع مواد المعرفة تنعكس على الفعل المعرفي ذاته لتخلخل وحدته وتقحم فيها الفوارق وبالتالي « الفوضى » [37] . ولئن كان ديكارت لا ينكر امكانية التوصل بهذه الطريقة الوبرية (nomadisme) الى بعض المعرفة في الكيميا او الهندسة او الفلسفة فانه لا يرد ذلك الفوز المحتمل الى ذكاء هذا الباحث او ذاك وانما الى مجرد « حسن الطالع » [38] .

فالاختلاف (الفرق) اذا هو مجرد قناع خارجي لا بد من ازاحته حتى تنكشف لنا وحدة العلم وحقيقة هويته المتسترة وراء تنوع الموضوعات وفوضى البحث الوبري وسبيلنا الى ذلك هو هذا التمثيل الذي يجعله ديكارت بين سلسلة العلوم ومتسلسلة الاعداد باعتبار ان العلوم تنتظم في اطار هذه الوحدة الاصلية كما تنتظم الاعداد في علم الحساب . فالعدد في استقلاله [39] عن الاشياء المعدودة [40] ليس له وجود خارج الفكر

(35) افتتاحية (* 18) . ص 46 . (خط التشديد مني) .

(36) رسالة ديكارت الى مارسان مارس 1642 .

(37) القاعدة الرابعة .

(38) القاعدة الرابعة .

(39) القاعدة الثانية .

(40) المبادىء . الجزء الأول . الفقرة 58 .

كما تظن الفيثاغورية مثلا وانما هو فكرة لا دلالة لها الا منزلة في نظام ما يستند الى مبدا ما .

وبذلك يكون العنصر المدلول عليه في هذا التمثيل (analogie) الديكارتي بين تسلسل العلوم ومتسلسلة الاعداد هو ما يسميه ديكارت **بالتوالى** (ordre) بما هو اصلا اساس الحساب وشرط امكانه المنطقي . ففكرة التوالي سابقة عن فكرة العدد وبالتالي كانت كثرة الاعداد واختلافها عرضية في علم الحساب بالنظر الى فكرة التوالي كما ان اختلاف العلوم بحسب اختلاف موادها ثانوي بالنظر الى وحدة طبيعتها التي هي بها علوم .

وهكذا يتبين لنا ان المجازات الثلاثة (مجاز الشجرة ـــ مجاز الفكر ـــ الشمس ومجاز القناع) تقول كلها بلغة الخيال ما يقوله هذا التمثيل الاخير بلغة العقل الرياضي : ان ما في المعرفة من اختلاف وت[illegible] وتنوع اعراض بالنظر الى تماثلها الاساسي . وهذا التركيز على الهوية دون [illegible] جعل ـــ كما اشرنا ـــ عملية التمييز بين الفلسفة والعلم صعبة المنال د[illegible] النسق الديكارتي .

فالحكمة بما هي الكل المعرفي ـــ التطبيقي لا تنقسم الى انواع لان هذا الانقسام فاسد المبدا اذ هو يفترض ـــ وفقا لمعطيات التراث الفلسفي المدرساني ـــ الانطلاق من تصنيف الكائنات الى اجناس فانواع ففروق نوعية وهو ما لا يصح في الحكمة باعتبارها **الكل**[41] وليست جنسا من مجموع اجناس اخرى وهي ـــ بما هي كذلك ـــ لا تحمل في طياتها تناقضا داخليا يولد صراعات بين [illegible] فسين يرشح الفيلسوف نفسه للفصل في دعاويهم وصراعاتهم.

(41) القاعدة السادسة .

فالفلسفة لها « **اجزاء** »[42] مثل الميكانيكا والطب والاخلاق ... وهي « اجزاء » من طبيعة واحدة . فمبحث « **انكسار النور** » (Dioptrique) انما وضع ليبين انه باستطاعتنا ان نتعمق اكثر في الفلسفة حتى التحصيل على الصنائع الصالحة للحياة [43] و« **كتاب العالم** » ليس الا مجرد « **عينة** » (Echantillon) من الفلسفة الديكارتية [44] وبالتالي فلا معنى له ولا لما يحتويه من « قواعد » وقوانين فيزيائية الا بما هو عينة منه اي الفلسفة .

ان فنون المعرفة لا تشكل اذا انواعا متمايزة فيما بينها وانما هي « **درجات** » من نوع واحد او جنس واحد هو هذا الكل المعرفي الموسوم بالحكمة . واذا كانت فكرة التدرج ترسم خط الفصل بين « الحكمة الانسانية » و« اللاهوت » باعتبار ان الاولى ترتفع بنا درجة فدرجة نحو الحقيقة بينما تسمو بنا الثانية دفعة واحدة نحو ايمان راسخ ، فان الفكرة نفسها تؤكد تماثل مستويات الحكمة وتجانسها .

فالفلسفة « بالمعنى المتداول » [45] هي « دراسة الحكمة » او « السعي الى اكتسابها » [46] في شمولها لكل اوجه النشاط البشري نظرية وعملية وهو ما لا يتأتى الا بمعرفة الاشياء معرفة اصولية بالكشف عن « عللها الاولى » [47] وهو المبحث المسمى ــ على « وجه الدقة » [48]

---

(42) المبادىء . الافتتاحية .

(43) المرجع نفسه .

(44) انظر رسالته الى مارسان بتاريخ 1629/10/8 .

(45) المبادىء . الافتتاحية .

(46) المرجع نفسه .

(47) المرجع نفسه .

(48) المرجع نفسه .

بالفلسفة وهي بمعنى ثالث ان نستنبط من تلك المبادىء معرفة الاشياء المشروطة بها .

وهذه المعاني الثلاثة للفظ فلسفة (الفلسفة بما هي سعي لاكتساب الحكمة ــ والفلسفة بما هي معرفة بالاصول والفلسفة بما هي توليد لتلك الاصول) تشكل درجات ثلاثة لشيء واحد فالدرجة الاولى تحدد طبيعة التفلسف بما هو فعل عقلي محض في مقابل الوحي الالهي المستند الى الايمان والدرجة الثانية تحدد نسق المبادىء الاولى (وتلك هي الميتافيزيقا) المعرفية منها والانطولوجية والدرجة الثالثة تحدد نسق المعارف العلمية المستنبطة من تلك المبادىء الاولى .

وعلى هذا النحو تتجلى لنا العلاقة الوطيدة بين هذه المفاهيم الثلاثة :

أ) مفهوم التوالي . ب) مفهوم الدرجة . ج) مفهوم الاستنباط .
فالتوالي يعني علاقة بين حدود يكون بمقتضاها الحد الثاني تابعا بالضرورة للحد الاول بما هو شرط امكانه المنطقي او الانطولوجي ومفهوم الدرجة يدل على ما بين تلك الحدود من تماثل تحكمه فكرة الهوية فالحدود تتوالى دون ان تتغير طبيعتها . أما الاستنباط فيدل على ان هذا التوالي انما يكون انطلاقا من درجة اساسية مطلقة تجعل منه تمشيا ضروريا « وهنا يكمن سر المنهج كله » [49] ذلك ان العلم اليقيني هو العلم الذي تكون فيه الحقائق مشتقة من بعضها بعضا بحيث تتسق بشكل يجعل انهيار احداها مدعاة لتهافت البقية او التسليم باحداها تسليما بالبقية [50] .

(49) القاعدة السادسة . راجع كذلك في الموضوع نفسه اهداء التأملات ورسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ مارس 1630 .

(50) من ديكارت الى مارسان 1630 ومن ديكارت الى VATIER 1638/2/22 .

ان هذه المفاهيم (التوالي — الدرجة — الاستنباط) تجعل المعارف تنتظم في « سلسلة طويلة » هي خط متجانس النقاط بحيث لا يكون التمييز بين نقطة واخرى تمييزا كيفيا وانما هو مجرد تعيين موقع في نظام خطي حتى ان الانطلاق من الميتافيزيقا حتى الاخلاق انما هو سير على خط مستقيم واحد بالنوع وإن كان معقد التركيبة بحكم انتقالنا فيه من البسيط الى المركب [51] . وبذلك تكون مسيرتنا « **تقدما متواصلا** » [52] لا فجوات فيه ولا قفزات ولا تحولات نوعية او فوارق اساسية [53] .

II.2.ب) وهكذا يتبين لنا ان الديكارتية تقوم على مصادرة الوحدة المتجانسة الابعاد : وحدة العقل بما هو ذات مفكرة ووحدة المنهج بما هو رياضيات كونية ووحدة المعرفة بما هي فلسفة .

وفي نطاق هذه الوحدة ترد الفوارق الى « درجات » من شيء واحد تنتفي فيه الصراعات وبالتالي تصبح مسالة التمييز بين الفلسفة والعلم على النحو الذي طرحناه مسالة لا ديكارتية لانها لا تخضع لما حددنا من شروط طرحها : أ) وضع التنافس . ب) عدم الغاء حد ما من حدي المعادلة . ج) التوجه المنهجي : جدلية الهوية والفرق . [54] فالتنافس بين العلوم تحول الى علاقة استيعاب عن طريق التأسيس والمعارف لا يلغى

(51) القاعدة الرابعة .

(52) القاعدة الرابعة .

(53) ان العلاقة اذا بين علم وعلم هي علاقة استنباط فالفيزيا مترتبة عن عملية فض لمحتوى الميتافيزيقا وقد اكد ديكارت ان قوانين الطبيعة الثلاثة مستنبطة قبليا من فكرة الثبات الالهي (راجع كتاب العالم . الفصل السابع * 19 وكتاب المبادىء * 16 . الجزء الثاني . الفقرات 37 — 39 — 40 . راجع ايضا رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1630/4/15 ...

(54) راجع اعلاه . I . 3) .

بعضها بعضا وانما تستنبط من بعضها بعضا استنباطا يرد معه كل فرق الى مجرد درجة .

والحقيقة ان هذه الصورة ملائمة لارادة ديكارت نفسه ولما يذهب اليه مؤرخو الديكارتية ولكنها لا توافق حقيقة الديكارتية وانما تتنافى وما يشقها موضوعيا من تناقضات جوهرية بين ابعادها الميتافيزيقية والفيزيائية والرياضية [55] ومن انفصال فعلي بينها على الرغم مما تقتضيه مفاهيم التدرج والتوالي والاستنباط وهي المفاهيم التي تكون في تظافرها مفهوم البرهان بما هو « سلسلة طويلة » من الاستنباطات القبلية القطعية تبدا بحكم منهج التوالي على مستوى « التسلسل المعرفي للاشياء » [56] من « طبائع محضة وبسيطة » تحدس مباشرة في ذاتها [57] لتنتهي بالتدرج الى الحقائق المركبة .

غير ان هذا الانموذج الاستدلالي لم يطبق فعلا في اعمال ديكارت العلمية والفيزيائية منها بالخصوص . فالكثير من القضايا الفيزيائية غير مستنبطة من قضايا ميتافيزيقية بحيث ظل ذلك الانموذج مجرد فكرة تعبر اما عن مقصد لا يقوى على التحقق وهو جعل العلم نسقا استنباطيا قبليا واما عن ايمان عقلاني بمعقولية الواقع وخضوعه المبدئي لمقولات العقل وتشريعه القبلي .

وفي تقديرنا ان هذا التناقض بين المقصد والانجاز لا يدل على طوباوية المشروع الديكارتي فحسب وانما يفسر ايضا تجاور ميتافيزيقيتين متنافرتين

---

(55) اشرنا في الفصل الثاني الى التناقض بين الديكارتية وعلوم عصرها ونعود هنا لنبين تناقض الديكارتية مع ذاتها داخليا .

(56) القاعدة السادسة .

(57) القاعدة السادسة .

اشد التنافر في صلب الديكارتية : ميتافيزيقا « واقعية » من اهم مفاهيمها فكرة الرب وفكرة الكوجيتو [58] وميتافيزيقا « ظاهرية » تكاد تكون نسخة من ظاهرية المدرسيين الاغريق منهم والعرب والاوروبيين [59] .

وثنائية الميتافيزيقا في نص ديكارت تتصادى مع ثنائية المنهج . فاذا كانت الميتافيزيقا « الواقعية » تستوجب الاستدلال القطعي الاستنباطي (Raisonnement catégorico-déductif) فان الميتافيزيقا « الظاهرية » تكتفي بالاستدلال الفرضي الاستنباطي (Raisonnement hypothético-déductif) .

بل ان الكثير من اعمال ديكارت العلمية توحي بالتخلي عن الاستدلال القطعي الاستنباطي لفائدة الاستدلال الفرضي الاستنباطي اي التخلي عن القبلي a priori لفائدة البعدي a postériori [60] حيث لا تكون المنطلقات **حقائق فطرية** وانما مجرد **فرضيات** لا تكمن قيمتها في ذاتها بقدر ما تكمن في نتائجها وفي جدواها العملية [61] .

وهذه الفرضيات متفاضلة القيمة فيما بينها : أ) فمنها ما قيمته « سلبية » باعتبارها مستمدة من كون التجربة **لم تكذبها** وبالتالي فليس ما يدعو الى رفضها مثل تلك التي نجدها في علم الفلك البطليموسي

(58) انظر رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1630/11/25 ورسالته الى الشخص نفسه بتاريخ مارس 1630 وانظر كذلك اهداء التأملات .

(59) انظر دوهام . P. Duhem فكرة النظرية الفيزيائية من افلاطون حتى غاليلي (* 20) وانظر كذلك كواريه A. Koyré : الثورة الفلكية (* 21) .

(60) انظر رسالة ديكارت الى VATIER بتاريخ 1938/2/22 .

(61) انظر رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 17 او 27 ماي 1638 (تاريخ غير متفق عليه) : « ما ازعم اني برهنت عليه فيما يخص انكاسر (الاشعة) لا يتوقف بحال على طبيعة الضوء (...) ولكن على افتراض ان (الضوء) فعل ، او « خاصية » تخضع للقوانين نفسها التي تخضع لها الحركة المكانية ... » .

الذي يستهدف اول ما يستهدف « انقاذ الظواهر » دون ان يدعى النفاذ الى حقيقتها (62) . ولا شك ان عرضية التوافق هذه بين التجربة والفرضية تتنافى كليا مع انموذج العلم بما هو نظرية استنباطية يقينية كما تتناقض مع مقاصد ديكارت الميتافيزيقية دون ان تحرج ديكارت الفيزيائي (63) — ب) ومن الفرضيات ما قيمته « ايجابية » باعتبارها مستمدة من ان التجربة **تصدقها** ويعسر استبدال تلك الفرضية بفرضيات اخرى (64) . ولا يعيب هذا النوع من الفرضيات ان تكون **خيالية** بعيدة البعد كله عن الحقيقة لان وظيفتها الوصفية تغنيها عن تحديد طبيعة الاشياء . — ج) ومن الفرضيات ما هي فرضية اسما لا حقيقة . فمن القضايا ما اذا اعتبرناها في ذاتها كانت حقيقة واذا ما اعتبرناها في سياقها كانت فرضية وهي الطريقة التي يلجأ إليها ديكارت عندما لا يكون ملزما ببيان تسلسل الحقائق واظهار اشتقاقها من مباديها اليقينية الانطولوجي منها والابستيمولوجي.ولذا نرى ديكارت يقول لفاتيي VATIER في رسالة له بتاريخ 22 فيفري 1638 انه يمكنه ان يحذف كلمة فرضية من كتاباته العلمية وخاصة في كتاب « الظواهر الجوية » Météores لأن ما تحدث عنه من معطيات بامكانه « استنباطها على التوالي من المبادىء الميتافيزيقية الاولى » وما التجاؤه الى استعمال لفظ الفرضية الا لأن « البرهنة القبلية لا تكون ممكنة الا بعد وضع كل

---

(62) المرجع نفسه . وكذلك المبادىء . الجزء الرابع . الفقرة 203 ورسالة ديكارت الى ماسلاند Mesland بتاريخ ماي 1645 .

(63) قارن المراجع المذكورة اعلاه برسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1640/3/11 .

(64) المبادىء . الجزء الثالث . الفقرة 44 . والجزء الرابع . الفقرة الاولى . راجع كذلك القواعد . القاعدة 12 ورسالة ديكارت الى VATIER بتاريخ 1638/2/22 . ورسالته الى موران Morin بتاريخ 1938/7/13 . وكذلك المقالة الاولى من كتاب LA DIOPTRIQUE .

النسق **الميتافيزيقي** » وفي غياب ذلك (65) فان البرهان البعدي القاضي بالعودة من النتائج الى المبادىء (66) لا غنى للعالم عنه .

وبهذا الاعتبار فان البحث العلمي لا يكون مقصورا على « الذهن » وحده ولا ينحبس في دائرة الأفكار الفطرية والواضحة والمتميزة وانما هو عمل يستعان فيه بالخيال والحواس والذاكرة (67) وهذا التنوع في مصادر المعرفة لا يستقيم مع فكرة وحدة المعرفة وتوالي اجزائها استنباطيا كما يريد ذلك ديكارت . ولعل ذلك ما دفع بصاحب « **المبادىء** » و« **التأملات** » الى مضايق نظرية انتهت به الى تلك الميتافيزيقا «الظاهرية» التي من مفعولاتها ان تكرس الفصل بين حقيقة القضايا وجدواها التطبيقية ووظيفتها الاجرائية الصرفة (67) على نقيض ما تتميز به القضايا الميتافيزيقية «الواقعية» من حقيقة موضوعية ويقين انطولوجي وابستيمولوجي.

والنتيجة المنطقية لتفتت الوحدة المعرفية وتصدع هويتها هي الفصل الفعلي بين الفيزيا والميتافيزيقا لانه اذا كانت الفيزيا تحتمل الشك فيها بما هي علم يستند الى فرضيات فان الميتافيزيقا ليست محل شك عند ديكارت . وهذا التناقض بين ارادة التاسيس الموحدة والانجاز الفعلي الفاصل بين العلمين انتج تلك الميتافيزيقا الظاهرية التي من شانها ان

---

(65) يقول ديكارت في رسالة بعث بها الى مارسان بتاريخ ديسمبر 1640 انه « لا يستطيع ان يفسر النار جيدا الا اذا قدم **فلسفته كلها**» ويضيف مخاطبا مارسان « اني اسر لك اني بدأت في وضع ملخص لها » .

(66) انظر رسالة ديكارت الى Plempius بتاريخ 1637/12/20 .

(67) القواعد القاعدة رقم 12 .

(67) يقول ديكارت في « المبادىء » . الجزء الثالث . الفقرة 44 : « اود ان يؤخذ ما اكتب مأخذ الفرضية التي من الممكن ان تكون بعيدة البعد كله عن الحقيقة ... » .

تجعل العلم الديكارتي ينتهي الى ضرب من اللاأدرية agnoticisme او الريبية وهو الامكان الذي يتجنبه ديكارت بالالتجاء الى ما يسميه « باليقين الاخلاقي » او « الايمان » اي باسناد المعرفة في نهاية الامر الى اللاهوت اسنادا تنقطع به سلسلة « البراهين الطويلة » .

وليس لنا هنا ان نحسم الامر فيما يتعلق « بصدق نوايا » ديكارت او « نفاقه الديني » لأننا نعتبر ان تلك المسالة مغلوطة من اساسها اذ المتأكد عندنا ان نصوص ديكارت لم تكن ثورة على الكنيسة ولا على الدين المسيحي (68) وانما على الارتباط الالي الذي قام في اطار اللاهوت السائد بين الايمان والنظرية الارسطية حتى غدا كل تشكيك في ارسطو تشكيكا في الدين اما اذا اعتبرنا علاقة الدين بالعلم **مبدئيا** فانه لا مجال لأي تناقض بينهما لان الحقيقة العلمية لا تناقض الحقيقة الدينية وان اختلفت سبل اكتساب كل منهما (69) ولكن هذا المبدا ليس سليما دائما ولذا فاذا حصل التناقض بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية فان الكلمة الفصل للوحي الالهي (70) دون ان يترتب عن ذلك ضرورة شك في المبادىء الميتافيزيقية باعتبار ان ذلك الشك يمكن ان تستوعبه منطقة الميتافيزيقا الظاهرية بكل ما يشكلها من **فرضيات متخيلة واستدلالات فرضية استنباطية وقوانين اجرائية عملية** وذلك يعني ان وظيفة تلك المنطقة انما هي تأمين اليقينين الميتافيزيقي والايماني من كل تناقض يمكن

---

(68) يحتج ديكارت في رسالته الى مارسان بتاريخ 1641/3/31 ورسالته ضد اولئك الذين يخلطون بين ارسطو والانجيل ويستغلون سلطة الكنيسة خدمة لأهوائهم مؤكدا ان ليس في فلسفة اولئك الذين حاكموا غاليلي فكرة واحدة تتفق مع العقيدة احسن من فلسفته هو .

(69) المبادىء . الافتتاحية — رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1630/4/15 ورسالته الى مجهول بتاريخ اوت 1638 .

(70) المبادىء . الجزء الاول الفقرة 76 . الجزء الرابع الفقرات 205 — 206 — 207 الخ ...

ان ينفجر بحكم استعصاء حشر العالم المادي في معارفنا القبلية فكان الحفاظ على الاختيارات الميتافيزيقية والقناعات الايديولوجية تستوجب — كما سبق ان اشرنا الى ذلك في الفصل الثاني — تفقير العلم برده الى مجرد معرفة اجرائية اداتية لا تستوجب لذاتها وبذاتها معرفة حقيقة الاشياء منطلقا ولا تتدعي النفاذ الى كنهها غاية .

II.2.ج) والحقيقة أنّ المتمعن في الديكارتية يدرك ان فشل ديكارت في محو الفرق لفائدة التماثل المعرفي لا تقف اسبابه عند تلك **الحاجة العملية** الى التوفيق بين اليقينين الميتافيزيقي والديني وانما تمتد الى اصل ذلك اليقين الميتافيزيقي نفسه بما هو يقين يستند الى عامل نظري قوي خرج به ديكارت عن دائرة فعاليته الحقيقية فكان ما وقع فيه من **اوهام** مترتبة عما كان كانط يسميه « **عدوى النماذج** » . واذا كانت «الظاهرية الديكارتية» تستجيب لطلب عملي فرضته الوضعية التاريخية التي عاشها ديكارت فان هذا الوهم ناشىء عن **الممارسة النظرية** الديكارتية ونعني بها الممارسة الرياضية لصاحب كتابي «**القواعد**» و«**الهندسة**».

وعندما نقول — مستعيدين عبارة كانط — ان ديكارت كان ضحية « عدوى النماذج » فانما نعني بذلك ان ارادة المعرفة الكلية جعلت ديكارت يعتقد ان منهج « الرياضيات الكونية » تنسحب فعاليته على كل ما يقع في دائرة البحث النظري بما في ذلك الميتافيزيقا بما هي علم موضوعه الرب والانا المفكر بالخصوص [71] ولعل ما شجع ديكارت على

---

(71) من شأن هذا التخصيص ان يمكننا من ان نترك جانبا بعض القضايا الميتافيزيقية التي موضوعها العالم مثل ان جوهر المادة هو الامتداد او ان كل مادة متكونة من ثلاثة انواع من الجسيمات ، او مبدا استقامة حركة العطالة الخ ... وهي قضايا سبق ان تعرضنا اليها في الفصل الثاني .

الانسياق التلقائي في اتجاه فرض كونية المنهج فتوحاته هو نفسه في مجال العلم الرياضي وقد سبق ان بينا [72] ـــ مستعيدين كلمة برانشفيك L. Brunshvicg ـــ انه لا توجد في الديكارتية ثورة فلسفية مستقلة عن الثورة الرياضية [73] .

فقد كان ديكارت مقتنعا بان المنهج الذي لا يجدي الا في علم واحد منهج « تافه » [74] مؤكدا ان الرياضيات اذا لم تكن تعنى الا بمشاكل معينة كانت « مضجرة » [75] ولا تستحق ما تستهلكه من جهد ولذا فهي لا تكون جديرة بالعناية الا متى كانت مبدئيا علم العلوم كلها الفيزيائي منها والميتافيزيقي [76] .

ولكن شرط امكان تطبيق هذا المنهج الرياضي على الموضوع المتيافيزيقي بما هو موضوع « غاية في التجريد » [77] لا يدركه الا « الخاصة » [78] الارتقاء بالرياضيات الى مصاف التجريد الكلي ، وهو تحول ندرك عمقه من خلال الفرق بين **الرياضيات الكونية** في « القواعد » **والرياضيات المحضة** في « الهندسة » [79] . ورهان هذا

---

(72) انظر الفصل الاول .

(73) برانشفيك . التقدم (* 22) ص 135 .

(74) القاعدة الرابعة .

(75) انظر رسالة ديكارت الى مارسان بتاريخ 1630/4/15 .

(76) مقالة المنهج ، الجزء الثاني . خاصة النص الشهير الذي يلي التصريح بقواعد المنهج الرابع .

(77) انظر شرح جيلسن Gilson ص 283 (* 23) .

(78) مقالة المنهج ، الجزء الرابع ص 31 من طبعة جيلسن .

(79) اعتمدنا في هذا الموضوع بالذات الاعمال التالية : برانشفيك : الرياضيات والميتافيزيقا عند ديكارت (* 24) ص 11 ـــ 54 . ـــ كاسيرار E. Cassirer ديكارت وفكرة وحدة العلوم (* 25) ـــ شار ساروس Ch. Serrus . المنهج الديكارتي (* 26) . الفصل الاخير خصوصا .

التحول يتمثل اساسيا في الغاء ملكة الخيال من العلم الرياضي تصفية لما يترتب عن حضورها من « واقعية مكانية » Réalisme Spatial .

فالرياضيات الكونية في « القواعد » موضوعها المكان ذو الابعاد الثلاثة من جهة ما هو الاساس الذهني الذي تستند اليه واقعية تلك الرياضيات . اما كتاب الهندسة فيضعنا امام فكر رياضي محض لا يستند الى الحدس التخيلي وانما الى الحدس الذهني الصرف .

وهذا الانتقال من العقلانية الهندسية الى العقلانية التحليلية يعني استبدال الخيال بالذهن ورفض الحدس المكاني لفائدة الحدس العقلي وبذلك يصبح اليقين الرياضي واليقين الميتافيزيقي منتميين ابستيمولوجيا الى مجال واحد هو مجال الذهن (entendement) المحض الذي لا يقتحمه الحس بشكل من الاشكال .

ومن شأن هذا التجانس المبدئـي بين اليقينين ان يغري بتطبيق المنهج الرياضي المحض في الميتافيزيقا وهو ما اراده ديكارت وهو ايضا ما فعله .

وهنا يفشل ديكارت مرة اخرى « على طول الخط » كما يقول برابشفيك [80] . فهو يوظف كل مقولات الفلسفة المشائية التي يحاربها : الجوهر ــ المحمول ــ مبدأ السببية الخ [81] ... وكانه عزف مرة اخرى عن المنهج الرياضي وهو ما يشير الى ضرب من التنافر بين الميتافيزيقا الديكارتية والمنهج الديكارتي تجسمه ثنائية الجوهر المفكر والجوهر الممتد [82] . اي

---

(80) * برانشفيك (* 24) ص 31 .

(81) راجع الاعمال المشار اليها في الملحوظة عدد 79 . جيلسن : دور الفلسفة الوسيطة (* 27) .

(82) لعل ذلك من الاسباب التي جعلت الاستاذ ديصانتي Desanti يعتبر ان الثورة العلمية الحديثة بابعادها الكسمولوجية والمنهجية والمنطقية بلغت اوجها مع سبينوزا لا مع ديكارت (* 28) الفلسفة الصامتة الفصل الاول خاصة ص 9 ــ 12 .

ان المنهج الموحد يصطدم بتفرقع المعرفة انطولوجيا تفرقعا يؤكد اختلاف العلوم بالنوع لا بالدرجة .

فاذا سلمنا مع ديكارت بان لفظ « كوني » في عبارة « رياضيات كونية » يعني رفض كل علم لا يخضع بالضرورة لتشريع ذلك المنهج ترتب عن هذا التسليم ان الميتافيزيقا باعتبارها لا تخضع لذلك التشريع لا تنتمي الى شجرة المعرفة انتماء ضروريا [82] وهو ما نلمس اثاره في عودة ديكارت من حيث يشعر او لا يشعر الى مقالات الميتافيزيقا المشائية وتمسكه بمسلمات اللاهوت المسيحي .

وبهذا الاعتبار يكون مجاز الشجرة مجازا كاذبا ذا وظيفة لا يقوى على ادائها : تغطية الفرق بين العلوم منهجا وموضوعا لفائدة تماثل منهجي لا يقوى على التماسك الذاتي سواء في مستوى العلوم الفزيائية او العلم الميتافيزيقي . وقد بين لنا « تطور الديكارتية » [83] فلسفة « الوضوح والتمييز » ما يشقها من تناقضات وخلط بين العلوم لعب دور العائق دون تطورها وولد ردود فعل متباينة تراوحت بين ارادة الغاء العنصر الميتافيزيقي وهي الارادة التي تبلورت بشكل مبكر مع نيوتن Newton وبلغت تعبيرتها الفلسفية مع كونط A. Comte وارادة الابقاء عليه مع القول بفرق اساسي بين العلوم يجعل القول بتماثلها مجرد قول واهم يفسر « بعدوى النماذج » كما يقول **كانط** E. Kant .

II.3.أ) فلئن طرح ديكارت مسالة التمييز بين الفلسفة والعلم في اتجاه رد المعرفة ــ كل المعرفة ــ الى الفلسفة وعلى وجه الدقة الى الميتافيزيقا

(82) لقد ركز دوهام Duhem كثيرا على عرضية العلاقة بين العلم الديكارتي والميتافيزيقا الديكارتية . راجع النظرية الفيزيائية (* 28) . خاصة الجزء الاول . الفصل الخامس .
(83) تطور الديكارتية لموي Mouy (* 29) .

معتبرا ان مختلف العلوم ليست الا « درجات » من علم واحد فان كونط طرح المسالة نفسها في اتجاه معاكس [84] هو اتجاه رد المعرفة — كل المعرفة — الى العلم وبالتالي جعل الفلسفة نفسها «علما خاصا» وفي حين سعى ديكارت الى صهر المعرفة الانسانية في المتيافيزيقا فان كونط نذر نفسه لتخليص المعرفة «الحقة» من الميتافيزيقا. الا أنهما يلتقيان في منطلق طرح المسالة ذاتها : منطق الهوية القائل بتماثل درجات المعرفة كما يقول ديكارت أو «تجانس التصورات» [85] كما يقول كونط.

ما الفلسفة عند كونط ؟ ليس هناك تعريف موحد الدلالة عند « الاب » الرسمي للوضعية . ولكنه بامكاننا ان نفهم لفظ فلسفة او « التفلسف » وفقا للسياق النصي ونؤول معناه على جهات ثلاث :

— أ) معنى عام مشترك بين مختلف استعمالات الفكر البشري .

— ب) معنى نقدي خصامي في مقابل الميتافيزيقا .

— ج) ومعنى نسقي تقليدي مجدد .

فاما المعنى الاول فهو الذي تطالعنا به مجموعة النصوص الخاصة بعرض قانون المراحل الثلاث الشهير ولا سيما تلك التي نجدها في « **المخطط** » [86] او « **الدروس** » او« **المقال** » [87] حيث يتحدث

---

(84) ان عكس الاتجاه الديكارتي عند كونط لم يترتب عنه تغيير مبدأ طرح المسالة المذكورة المتمثل في تغليب الهوية على الفرق وربما محو هذا لفائدة ذاك .

(85) الدروس . الدرس الاول . ص 41 (* 30) .

(86) المخطط . (* 31) .

(87) المقال . (* 32) .

كونط باستمرار عن انتقال الفكر البشري بالتدرج من « نمط من التفلسف » الى « نمط اخر » او من « منهج في التفلسف » الى منهج اخر او من « فلسفة » الى اخرى . فعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بين المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية فهما يشكلان « نمط تفلسف » وعلى الرغم مما بين هذين المرحلتين والمرحلة الوضعية من فرق جذري فان هذه المرحلة الاخيرة تشكل هي ايضا بدورها « نمطا من التفلسف » . فكانما الفلسفة اذا جنس انواعه اللاهوت والميتافيزيقا والعلم بما هي انساق عامة من التصورات المعقلنة — بشكل من الاشكال — لمجموع الظواهر .

واما الفلسفة بالمعنى الثاني فهي الميتافيزيقا باعتبارها ما يجب الغاؤه لمضى زمانه وانتهاء مفعوله النظري [88] . وبهذا المعنى فان لفظ فلسفة يشمل عند كونط كل التراث الفلسفي تقريبا بما فيه من تساؤلات واجابات [89] عن تلك التساؤلات .

والفلسفة بمعنى ثالث هي نسق المعارف العلمية وبهذا المعنى يسميها كونط « **الفلسفة الوضعية** » غير انه لا بد من التنبيه الى ان كونط لم يستعمل هذا اللفظ الا عن « مضض » [90] لافتقاره الى لفظ بديل لم يبتذل معناه لكثرة تداوله بمعاني تختلف الى حد التناقض . وعلى كل فان خط التشديد في عبارة « فلسفة وضعية » يجب ان يتحول من لفظ فلسفة الى لفظ وضعية باعتباره العنصر النوعي المميز للفلسفة في المعجم

---

(88) قد لا يختلف هذا المعنى كثيرا عما نعنيه نحن اليوم عن استعمال لفظ ايديولوجيا لتدل بذلك على ضرب من القول الاجوف الذي نتبرى منه باضافته دائما الى الاخرين .

(89) انظر مثلا موقف كونط من هوبس Hobbes في الدرس الخامس والخمسين او من ما لبرانش في الدرس الواحد والخمسين الخ ...

(90) انظر افتتاحية الدروس .

الكونطي . فهي فلسفة لا محالة كما ارادها القدامى وخاصة ارسطو لانها تشكل « النسق العام للتصورات الانسانية » [91] ولكنها فلسفة وضعية لانها لن تعنى الا بالتصورات التي موضوعها « تنسيق وقائع الملاحظة دون سواها » [92] من « اوهام الخيال اللاهوتي » او « تجريدات الفكر الميتافيزيقي » .

ولهذا الاعتبار القسري كان الشبه الكبير بين الفلسفة الوضعية وما يسمى عند الانكليز منذ عهد نيوتن « بالفلسفة الطبيعية » [93] ولئن عزف كونط عن استخدام هذه التسمية فلأن « الفلسفة الطبيعية » تقتصر على العلم الطبيعي دون « الفيزيا الاجتماعية » [94] وبذلك تكون الفلسفة الوضعية تعنى « **نسق المعارف العلمية المتصلة بالانسان والطبيعة معا وفقا** « **لمنهج وحيد** » [95] .

واذ يطرح كونط مسالة التمييز بين الفلسفة والعلم فهو لا يطرحها انطلاقا من المعنى الاول (العام المشترك) وانما انطلاقا من المعنى الثاني والثالث وفي اتجاهين متقابلين : ــ أ) اتجاه الفصل التام بين الفلسفة بما هي متيافيزيقا والعلم بما هو معرفة وضعية استنادا الى تاكيد الفرق بينهما وتعميقه الى حد التنافر الكلي . ــ ب) اتجاه رد الفلسفة الى العلم استنادا الى تأكيد التماثل بينهما ومحو الفرق الى حد رد الفلسفة نفسها الى علم خاص .

---

(91) المرجع نفسه .

(92) المرجع نفسه .

(93) المرجع نفسه .

(94) المرجع نفسه .

(95) المرجع نفسه .

II.3.ب) من مزايا الوضعية انها حددت معيارا تنجز وفقا لشروطه تلك المهام توارثته الاجيال الوضعية بصيغ مختلفة ومحتوى كاد لا يتغير . ويتمحور هذا المعيار ــ نظريا ــ حول قوانين ثلاثة تتساند تساندا كليا :

ــ أ) قانون تاريخي يصف صيرورة الفكر البشري نتيجته **ان المرحلة الوضعية هي اخر مراحل تلك الصيرورة وارقاها على الاطلاق** .

ــ ب) قانون ابستيمولوجي يؤكد ــ تبعا لتعريف الوضعي ذاته ــ ضرورة **اخضاع الخيال الى الملاحظة** [96] فالمرحلة اللاهوتية تتميز بانتاج فكري عفوي منطلق من « الاحساس الغريزي » بالوجود والمرحلة الميتافيزيقية يسيطر على منتجاتها الخيال بشكل كاد يكون كليا [97] . اما المرحلة الوضعية فهي تقوم على الملاحظة او بشكل ادق على تظافر العناصر الثلاثة التي لا بد منها في كل بحث علمي وهي الملاحظة والتجريب والمقارنة [98] .

ــ ج) وعن هذا « القانون الابستيمولوجي » يترتب قانون نسقي يجسّمه تصنيف العلوم تصنيفا موسوعيا وفقا لطبيعة الظواهر الواقعة تحت الملاحظة وفقا لتحديدها الوارد في القانون الثاني .

---

(96) المخطط ص 100 ــ 104 ــ 127 الخ ... راجع كذلك الدروس والمقال .

(97) ان الفكر الميتافيزيقي بما هو فكر يستبدل الكائنات الخيالية بمقولات مجردة ليس فكرا خياليا محضا وانما هو عقلي يهيمن عليه الخيال .

(98) الدرس الثامن والعشرون ص 312 والدرس التاسع عشر ص 11 (* 33) حيث يفصل كونط **فن الملاحظة** باعتباره فنا يتركب من ثلاث طرق مختلفة وهي 1) الملاحظة بالمعنى الدقيق اي الفحص المباشر للظاهرة كما هي طبيعيا ــ 2) التجربة وهي ملاحظة الظاهرة بتحوير متراوح الاهمية تدخله عليها ظروف اصطناعية تقيمها بشكل جلي قصد بلوغ اكتمال البحث ــ 3) المقارنة ويعنى بذلك الاعتبار التدريجي لسلسلة من الحالات المماثلة التي تكون فيها الظاهرة قابلة لتبسيط متزايد .

ومن هذه المنطلقات تحدد الوضعية الكونطية معيارا **للفصل** بين العلم والفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية : «**ان كل قضية لا يمكن ردها بدقة الى مجرد تعبير عن واقعة خاصة او عامة لا يمكن ان يكون لها معنى حقيقي ومعقول** » [99] .

ان خصائص القضية العلمية بما هي قضية قابلة مبدئيا للبت في صحتها او خطئها وفقا لمطابقتها او عدم مطابقتها للواقع تشكل المعيار الفاصل بين العلم واللاعلم (ميتافيزيقا ــ لاهوت) ومتى لم تتوفر امكانية التحقيق او التكذيب امتنع البت في القضية ووجب تعليق الحكم في صحتها او خطئها ووضعها بالتالي خارج المجال العلمي . فليس بوسع احد منا ان يبرهن منطقيا على عدم وجود « ابي الهول » او « مينارفا » ... الخ. ولا عن عدم الجنيات الشرقية او مختلف الانشاءات الشعرية » [100] وذلك يعني ان المسائل الميتافيزيقية او اللاهوتية ليست مسائل تناقش لتدبر معناها او نقد مضمونها بحثا عن مواضع الخطا فيها او املا في اصلاح ما يمكن ان يصلح فيها وانما هي مسائل تلغى بشكل حاسم ونهائي باعتبارها مسائل لا معنى لها اصلا .

اما الفلسفة بالمعنى الثالث اي بمعنى « نسق المعارف الوضعية » فهي ليست في الحقيقة فلسفة بالمعنى الكلاسيكي التقليدي للكلمة اي قول شامل ومؤسس ومشرع وانما هي « اختصاص » [101] ينضاف الى

---

(99) المقال ص 74 . راجع ايضا في المعنى نفسه . الدرس الاول ص 13 وص 31 ، وص 58 . وكذلك المقال ص 41 . الخ ...

(100) المقال . ص 67 من طبعة 10/18 .

(101) الدرس الاول . ص 57 .

بقية الاختصاصات ينقطع له « صنف جديد من العلماء »[102] يجعل من « دراسة العموميات العلمية جزءًا متميزا من العمل الذهني الكبير »[103] .

وبهذا المعنى فليست الفلسفة قولا في الوجود او انطولوجيا وليست هي بحثا في المبادىء المعرفية الاولى التي تشكل — كما يقول الفلاسفة — منطلق العلم او الحدود التي عليه ان يقف عندها وانما هي قول على القول العلمي ينطلق منه ويتحرك في مداه . ان الفلسفة هي « نظرية العلم » او « منطق العلم » أو كما يقول الوضعيون المحدثون — « ميتا — علم »

II.3.ج) وعلى هذا النحو فان « الفرق » يتقلص في صلب الوضعية لفائدة « الهوية » بقدر ما يتأكد مبدأ التجانس بين العلوم بحكم «استعداد الفكر البشري ايما استعداد لوحدة المنهج »[104] . ومن شان هذا الاستعداد انه يحول مختلف معارفنا الوضعية الى « فروع من جذع مشترك »[105] .

واذا كانت الفلسفة ملتزمة او ملزمة على هذا النحو بالعلم موضوعا ومنهجا فانها تصبح بالضرورة « فلسفة العلم » او « فلسفة علمية » سواء بمعنى انها تعبيرة عن العلم وصورة منه او بمعنى انها شكل من أشكاله روحا وموضوعا ومدى .

واذا كان الامر كذلك فليس في الحقيقة ما يدعو الى اعتبارها فلسفة

---

(102) الدرس الاول . ص 57 .

(103) المرجع نفسه . ص 59 .

(104) الدرس الاول . ص 41 .

(105) الدرس الاول . ص 49 .

ولعل ذلك هو معنى « المضض » الذي ذكره كونط حين قبل استعمال عبارة فلسفة لان الفلسفة ــ في نهاية التحليل ــ زائدة عن الحاجة وهو تقدير ينتهي بنا موضوعيا الى الغائها لفائدة العلم وهو الاستنتاج الذي وصل اليه علانية صديق كونط ، ميل S.Mill معتبرا ان « **فلسفة علم ما هي ذلك العلم نفسه** » (106) معتبرا لا من جهة نتائجه وقوانينه وانما من جهة **الطريقة** التي ينتهجها للوصول الى تلك النتائج وتلك القوانين .

ان هذه المعطيات تمكننا من الوقوف على التناقض الذي يسبق الوضعية . فهذا « العلم الخاص » الذي هو الفلسفة والذي سماه ميل Mill « منطق العلم » (107) ليس ايضا علما بالتعريف الوضعي نفسه الا على مستوى المقاصد الذاتية المتناقضة مع الممارسة الفعلية . ذلك ان الفلسفة الوضعية تقاسم الانساق الميتافيزيقية التقليدية مصادراتها الصريحة ومسبقاتها غير المنظرة وما يترتب عن هذا وذاك معا من نتائج ضرورية .

فقانون الابستيمولوجيا الوضعية القاضي باخضاع الخيال الى الملاحظة يستند الى الثنائية الميتافيزيقية التقليدية القائلة بانقسام الوجود الى ظاهر يدرك بالملاحظة ويتنزل في مسار التجريب ويقبل التقنين والى « باطن » منغلق على ذاته تلفه اسرار لا يمكن ان تحلها المعرفة البشرية .

ان الوضعية الكونطية لا تنفى ولا يمكنها ان تنفي وفقا لمتطلبات معيارها الابستيمولوجي الاساسي وجود عالم « الاسرار » لا باعتباره تصورا واهما وانما باعتباره واقعا لا ماديا ليس بوسع الفكر ان يرقى الى تصوره .

---

(106) ستيوارت ميل . كونط والفلسفة الوضعية ص 57 ورد في كتاب الفلسفة والعلم ص 83 (* 34) .

(107) المرجع المذكور اعلاه ص 57 .

فالفلسفة الوضعية تقرر مسبقا ان « العلم الحقيقي يكمن في معرفة قوانين الظواهر » [108] وتعريف العلم على هذا النحو يقتضي التسليم بانه لا يمكن بحال من الاحوال الولوج الى « سرانتاج » [109] تلك الظواهر . فالعلم لا ينفي « عالم الاسرار » ولكنه « يمتنع » [110] امتناعا كليا عن الخوض في « اسرار » العلل الاولى والغائية لانها تشكل مبحثا « منغلقا بالضرورة دون العقل البشري » [111] . وخلاصة القول « ان الفلسفة السليمة ترفض جذريا (...) كل المسائل التي هي بالضرورة غير قابلة للحل [112] وبذلك يستقيم التوازي بين « السر » والظاهرة انطولوجيا والمسائل القابلة للحل وغير القابلة له ابستيمولوجيا وهو توازي ينتهي بكونط الى ضرب من «**النسبوية المعرفية**» Relativisme Cognitif تقضي بان ما ندركه من تلك الظواهر انما هو الظاهرة **بالنسبة الينا** نحن البشر بما لنا من امكانات فعلية واستعدادات فكرية محدودة تتنافى اصلا مع كل طموح الى معرفة مطلقة بالاشياء [113] فالميزة الاساسية « للثورة الوضعية » بما هي ثورة تعبر عن « فحولة العقل البشري » تتمثل اصلا

---

(108) المقال ص 81 . سلسلة 10/18 .

(109) المرجع نفسه ص 91 . وص 75 — 76 الخ ...

(110) المرجع نفسه ص 112 .

(111) المرجع نفسه ص 112 .

(112) المرجع نفسه ص 129 . وبذلك يتحول التمييز بين العلمي واللاعلمي من المنهج الى الموضوع ذاته . فليست هناك مناهج علمية واخرى لاعلمية وانما هناك موضوعات علمية واخرى خارجة عن مجال العلم .

(113) المقال ص 94 . سلسلة 10/18 . وص 75 — 76 . ان تلك النسبوية تطغى عليها المسحة الانطروبومورفية Anthropomorphiste التي ترد المعرفة الى حدود حاجات الانسان في وضعه الراهن . انظر المقال ص 75 — 76 حيث يؤكد ان ابحاثنا لا يجب عليها ان تقتصر في كل المجالات على تقييم ما هو موجود وان تتخلى عن اكتشاف اصل الاشياء وما لها فحسب وانما يجب عليها ايضا ان تعي ان دراسة الظواهر لا بد لها ان تبقى **دائما متناسبة مع تكويننا ووضعيتنا** .

في استبدال شامل لمبحث العلل الممتنع بمجرد البحث عن القوانين . وهذا الامتناع مترتب عن قصور العقل البشري بالذات عن ادراك ما يخرج عن نطاق الملاحظة .

ان هذا التأكيد على محدودية العقل البشري موقف ميتافيزيقي على غاية من الاهمية في اجلاء حقيقة مباشرة العلم على الطريقة الوضعية واظهار ما يشقها من تناقضات مسكوت عنها بين التصريحات والممارسات .

ففي حين تعتبر الفلسفة الوضعية نفسها منفردة على العلم ملتزمة به موضوعا ومنهجا وروحا فاننا نراها موضوعيا تتخذ منه موقف الامر الناهي بشكل لا يختلف في شيء تقريبا عما نجده في مختلف الانساق الفلسفية الاخرى التي نصبت نفسها مشرعا للعلم من خارج العلم .

ان ارادة الهيمنة هذه تتجلى بوضوح في العديد من نصوص كونط التي تؤكد انطلاقا من مصادرة محدودية العقل محدودية المعرفة العلمية وقصورها الاصلي عن ادراك هذا المبحث او ذاك من المباحث التي كان العلم في القرن التاسع عشر يحاول ارتياد افاقها وفتح ما انغلق منها . ان استيقاظ « غريزة » الفيلسوف المشرع في اعماق الفيلسوف الوضعي حولت احكام الوجود المستندة الى الملاحظة الى احكام وجوب مستمدة من الخيال او الرغبة .

فكونط يقرر مثلا انه ليس في امكان علم الفلك ان يعرف الا شكل الافلاك والمسافات الفاصلة بينها واحجامها وما شابه ذلك من المعطيات الهندسية والميكانيكية . اما ان يطمح الى معرفة تركيبتها الكيمياوية او هيكلها المعدني او اشكال الحياة عليها فتلك امور « ممتنعة بالضرورة »

عليه [114] ولا يمكن « بحال من الاحوال » [115] ان نطمع في معرفة فيزيائية او كيمياوية او فيزيولوجية او اجتماعية ولذا كان من الحكمة ان نضع للعقل البشري «حدودا عامة» حتى لا نتوه في ضبابيات « ابحاث هي بالضرورة خارجة عن نطاقه » كمعرفة مناخ الكواكب او درجات حرارتها او مقارنة نظامنا الشمسي بنظم فلكية اخرى [116] .

وهكذا تتحول ــ في صلب الفلسفة المؤمنة بالعلم ــ العوائق التاريخية الى موانع نهائية وتستحيل مرحلة من مراحل صيرورة العلم الى وضع ابدي وينقلب التاريخي النسبي الى لاتاريخي مطلق [117] .

وفي تقديرنا ان السبب الكامن وراء هذه الانقلابات يكمن في فعالية العنصر الايديولوجي المؤثر بشكل حاسم داخل الوضعية الكونطية باعتبارها تستند في نهاية التحليل الى رؤية انسانوية (humaniste) سكونية تقوم على تاكيد « تناسق ثابت وضروري بين امتداد حاجاتنا الذهنية الحقيقية والمدى الفعلي في الحاضر والمستقبل لمعارفنا الفعلية » [118] ولا يفسر كونط هذا التناسق بضرب من العلة الغائية الموجهة وانما بواقعة عينية تقوم عنده مقام « الضرورة البديهية » [119] وهي انه « لا حاجة لنا

---

(114) الدرس التاسع عشر . ص 2 (* 33) .

(115) المرجع نفسه .

(116) المرجع نفسه ص 11 .

(117) ان هذا السطو على العلم الفلكي هو مجرد عينة من سطو اشمل على كل العلوم تقريبا فلو قدر ان التزمت العلوم بالفلسفة الوضعية لكانت الكارثة العلمية بل ان تطور العلوم تجاوز كل توقعاته وانتهك كل « ممنوعاته » .

(118) الدرس التاسع عشر ص 8 .

(119) المرجع نفسه .

الا بمعرفة ما يؤثر فينا » [120] فلما كانت دراسة المنظومة الشمسية مثلا ذات اهمية قصوى بالنسبة الينا كانت معرفتنا بها على غاية من الدقة اما اذا ما بقيت فكرة الكون مغلقه دون افهامنا فلانها لا تمثل بالنسبة الينا اهمية حقيقية [121] .

فالمعرفة اذا مرتبطة اشد الارتباط بحاجاتنا وبالتالي فان العلم الحق لا يطلب الا ما ينفع [122] باعتبار ان كل تصوراتنا نتاج من « نتاجات ذكائنا جعلت لتلبية مختلف حاجاتنا الاساسية وهي لا تبتعد عن الانسان الا لتعود اليه بشكل احسن » [123] . وعلى هذا الاساس وجب ان تكون الفلسفة الحقة « متلائمة فعلا مع مجموع حاجاتنا » [124] .

وهكذا تكتمل داخل الفلسفة الوضعية مختلف العناصر المكونة للمواقف المتيافيزيقية التقليدية : ـــ أ) نظرية في العقل ـــ مطلق العقل ـــ بما هو ملكة محدودة بالذات لا بالعرض . ـــ ب) نظرية في العلم ـــ مطلق العلم ـــ بما هو معرفة محدودة المدى . ـــ ج) نظرية في الانسان ـــ مطلق الانسان ـــ بما هو في اخر التحليل مقاس كل القيم منطلقا وغاية .

ولذا فان النظرية الوضعية من جهة ما هي نظرية الت على نفسها وضع خط الفصل بين العلم واللاعلم عامة في اتجاه تصفية العنصر

(120) المرجع نفسه .

(121) المرجع نفسه .

(122) من محددات الفكر الوضعي عند كونط المنفعة في مقابل « حب الاطلاع الزائف » انظر المقال ص 92 ـــ 93 . من طبعة Garrier .

(123) المقال ص 97 من سلسلة 10/18 .

(124) المقال ص 119 ـــ 120 من طبعة Garrier .

الميتافيزيقي لم تنته الى رد الفلسفة الى علم خاص فحسب وانما الى انشاء ميتافيزيقا لا واعية في حين ارادت لنفسها ان تكون « فلسفة علمية » تبشر بحلول عصر جديد هو عصر الانسان المتحرر من تلبيسات الخيال اللاهوتي ومصعدات الفكر الميتافيزيقي وكأن رفضها للفلسفة التقليدية بعد ردها الى ميتافيزيقا بائدة وجه من وجوه تبرير ميتافيزيقا اخرى فعلية وان تنكر لها الوضعيون متسترين بشعار « الفلسفة العلمية » . ولكنه تستر أو تنكر لا يمكنه ان ينفي الفرق بين العلم والفلسفة الذي ارادت الوضعية محوه لفائدة تماثل المعرفة وتساويها مع ذاتها وما حضور تلك الميتافيزيقا اللاواعية والمتنكر لها الا دليل على ان وحدة المعرفة لا تستقيم الا كوحدة الفرق والهوية معا وهو في تقديرنا ما فشل فيه ديكارت وكونط كل على طريقته وما وفق اليه كانط توفيقا لا يستهان به .

III

III.1) ان مسالة التمييز بين العلم والفلسفة تعتبر بحق المسالة المحورية في النسق الكانطي اذ اصبحت محل اهتمام رئيسي يتوقف على البت فيها مآل المشروع النقدي برمته . فصاحب « نقد العقل المحض » لم يفتأ يعاوده هاجس تأسيس الميتافيزيقا علما يقينيا الامر الذي استوجب عنده تساؤلا جذريا حول اسباب توفق العلوم المنطقية والرياضية والفيزيائية الى انتهاج « طريق العلم الملكية » في حين فشلت الميتافيزيقا في ذلك فشلا لازمها منذ نشأتها فكانت باستمرار حلبة صراع لا ينتصر فيها مبارز الا ليهزم حتى فقدت بحكم ما يشقها من تناقضات لم تقو على تجاوزها كالملكة المخلوعة تلقى من السخرية ما ليس يليق بمقامها .

وهذا التساؤل عن اسباب نجاح العلم وفشل الميتافيزيقا من شانه ان

يجعل الكانطية على غاية من حدة الاحساس بالفرق بين العلم والفلسفة عامة وبين العلم والميتافيزيقا خاصة ناهيك ان المسالة برمتها تطرح مباشرة وبشكل رئيسي في اتجاه التاكيد على ذلك الفرق تأكيدا كاد يمحى معه كل اثر لما بين تلك الانساق النظرية من تماثل.

ففي حين كان ديكارت وكونط يقولان بتماثل فروع المعرفة او تجانسها على الاقل كان كانط ـــ على العكس من ذلك ـــ يدعو بالحاح الى ان تسطر خطوط الفصل بين تلك المعارف حتى لا يوضع العلم اليقيني كالمنطق والرياضيات والعلم الفيزيائي في مستوى واحد مع الرؤى الناتجة عن استخدام العقل استخداما متعاليا لا مكان فيه لحدس حسي ولا مجال فيه لمعيار تجريبي . فقد قامت ريبية هيوم Hume مثلا على خلط بين الاحكام التركيبية القبلية والاحكام التركيبية البعدية (125) خلطا دفعه الى ان يشك في ما لا يصح . ان نشك فيه وهو « امتلاكنا بالفعل معارف تاليفية (تركيبية) قبلية » (126) وبالتالي كان شكه غير مشروع لانه لا بد من الاعتراف بوجود معارف تتقدم باستمرار على طريق العلم اليقيني في حين ان الامر على غير ذلك بالنسبة الى الميتافيزيقا (127) .

ولذا فاذا كانت الريبية **تعمم** حيث وجب التخصيص فان النقدية على النقيض من ذلك **تميز** بين ما يدخل في حوزتها وما يخرج عنها كليا (128) معتبرة ان الفرق بين العنصرين ليس مجرد فرق في الدرجة وانما هو فرق في النوع يصعد به كانط الى مستوى « اللاتجانس المطلق » (129) .

---

(125) ن.ع.م. (* 8) ص 521 .

(126) ن.ع.م. ص 520 .

(127) التقدم ص 9 (* 35) .

(128) ن.ع.م. ص 523 .

(129) ن.ع.م. ص 564 .

فمن مؤشرات « الانفعال الوثوقي الهاذي » [130] انسياقه لاغراءات النماذج الناجحة ولا سيما انموذج العلوم الرياضية التي تمدنا باسطع الامثلة على ما للعقل من امكانية التوسع التلقائي في المعرفة دون استعانة بالتجربة [131] وهذا التوفيق من شأنه ان يغرينا بتطبيق المنهج الرياضي على كل الموضوعات النظرية وكانما هي قابلة لتشريع « الرياضيات الكونية » ذلك ان « الفوز الكبير الذي يحصل عليه العقل بالرياضيات يحملنا بشكل طبيعي جدا على الاعتقاد ان المنهج الذي يستعمله هذا العلم — ان لم يكن العلم نفسه — يمكن ان ينجح ايضا خارج مجال المقادير » [132] .

نمر اذا مع النقدية من فلسفة الهوية الى فلسفة الفرق باعتباره شرط امكان ممارسة الفكر النقدي بما هو فكر يميز بين معطيات بقيت « غامضة حتى عند الفلاسفة المحترفين » [133] اولا وبما هو ثانيا شرط تحصين العلوم بما هي علوم يقينية ضد مداخل الشك وبما هو ثالثا شرط امكان الميتافيزيقا « علما » يطمئن اليه العقل .

تلك هي — منزلة في سياقها النظري العام — المعالم الكبرى الموجهة لطرح مسالة التمييز بين الفلسفة والعلم عند كانط وهو السياق الذي لا بد من اعتباره في تحديدنا لمختلف انواع القضايا وتحديد معايير التمييز بينها اذ ان كانط — خلافا لكونط — لم تدفعه انتصارات العلم الحديث الى اخذ العلم ماخذ القدوة التي على الفلسفة ان تتبعها ولا ماخذ المعرفة

---

(130) ن.ع.م. ص 22 .

(131) ن.ع.م. ص 493 . انظر كذلك ن.ع.م. ص 36 — 500 الخ ...

(132) ن.ع.م. ص 505 . انظر في المعنى نفسه . التقدم ص 12 وص 14 .

(133) ن.ع.م. ص 564 .

الوحيدة التي اليها يجب ان ترد الفلسفة كما انه لم ينشىء فلسفة الفرق تلك ليعلن انتهاء الميتافيزيقا وانما ليجعلها ــ مثل بقية العلوم ــ تسلك « طريق العلمية الامن » وفقا لاسلوبها الخاص الملائم لموضوعاتها المتعالية .

وبالنظر الى ذلك المشروع الاساسي فان العلوم لا يمكنها ان تمثل اكثر من مجرد احداثية توجه [134] تشير الى الترابط بين شروط المعرفة القطاعية والمعرفة الانطولوجية اشارة ينتهي عندها دور العلوم في تأسيس الميتافيزيقا . ولذا فانه لا يصح تحويل تلك الاشارة الى مسالك حل المسالة الميتافيزيقية الى حل فعلي لها [135] .

III.2) من هذا المنطلق العام يميز كانط مختلف انواع الاحكام مبينا باستمرار ما يترتب عن الخلط بينها من تناقضات تنتهي بالعقل غير النقدي الى السقوط في « الوهم » .

ففي مجال العلوم نفسها يميز كانط بين المنطق والرياضيات والفيزيا اذ ان كلا من هذه العلوم الثلاثة تتشكل من قضايا متمايزة فيما بينها تمايزا نوعيا .

III.2.أ) فالقضية المنطقية تتميز بشكل جوهري بخلائها من كل محتوى مادي اذ ان **المنطق** هو « علم قواعد الذهن عامة » [136] دون

---

(134) هيدجار . كانط ومسالة الميتافيزيقا . ص 71 (* 36) .

(135) ن.ع.م. ص 18 وص 40 ــ 42 . التقدم ص 26 ــ 27 . المقدمة ص 32 . الفقرة الرابعة . (* 37) .

(136) ن.ع.م. ص 77 .

تقيد بمجال معرفي معين مثلما هو الشان بالنسبة الى « **المنهجية** » [137] وبصرف النظر عن علاقة الذهن ببقية الملكات الفكرية او الظروف النفسية لاستخدامه مثلما هو الشأن بالنسبة الى « **المنطق المطبق** » [138] .

فالمنطق اذا علم صوري صرف لا يعنى بعلاقة القضية بالموضوع وانما بالعلاقات الداخلية بين القضايا ذاتها . وشرط سلامة تلك العلاقات ان تنسجم داخليا انسجاما ينتفي معه كل تناقض بينها وهذا الشرط يجعل من مبدا الهوية اساس المنطق الصوري ... ولذا وجب ان نقول ان القضايا المنطقية تشكل **احكاما قبلية تحليلية** لا تمثل في شيء معرفة بالاشياء اي معرفة موضوعية . وذلك معنى التمييز الكانطي بين المنطق الصوري والمنطق المتعالي الذي يعنى اساسا بمدى امتداد معارفنا وموضوعيتها [139] باعتبار ان المتعالي يعني « امكانية استخدام قبلي للمعرفة » [140] ومن ثم وجب الفصل بين « الامكان المنطقي » و« الامكان المتعالي » . فشرط الامكان المنطقي ان لا يحتوي المفهوم على تناقض داخلي وشرط الامكان المتعالي ان يوافق المفهوم موضوعا ما [141] . ففي الحالة الاولى ينحبس الفكر داخل حدود مفاهيمه المجردة وفي الحالة الثانية ينفتح على الحدوسات الحسية ويتصل بالعالم وبالتالي كان المرور من المنطق الصوري الى المنطق المتعالي مرورا من منطق مجرد لا محتوى موضوعيا له الى منطق هو ميتافيزيقا او انطولوجيا .

---

(137) ن.ع.م. ص 78 .

(139) ن.ع.م. ص 80 .

(140) ن.ع.م. ص 79 .

(141) ن.ع.م. ص 256 .

وعن انعدام التمييز بين المنطقين يترتب اخذ الصوري ماخذ المتعالي وهو ما يعتبره كانط ضربا من الوهم الذي لا تنخدع له الا « عقول غير محنكة » [142] والذي يشير الى جهل لا بطبيعة المتعالي فحسب وانما ايضا بطبيعة الصوري [143] . ولعل هذا الجهل هو الذي جعل الميتافيزيقا الكلاسيكية ، ميتافيزيقا لايبنيتز وديكارت بالخصوص ، مجرد ميتافيزيقا منطقوية (logiciste) تدعي معرفة الاشياء في ذاتها بمجرد تحليل « المفاهيم الصورية المجردة » [144] وتحول التحليل المنطقي الى معرفة بالاشياء وتاخذ هياكل المنطق ماخذ هياكل الواقع وقواعد الذهن مأخذ قوانين الطبيعة. اي ان الكلمات تحول الى اشياء لتنتج تلك « الانطولوجيا الفخمة » [145] القائمة على خلط لا تعيه بين « مبدا منطقي (صوري) ومبدا متعالي (مادي) » [146] ، بين « السبب » Rat o و« العلة » Cause [147] ، بين المفهوم والوجود [148] .

وهذا الخلط يدعو الى الاقرار « بفراغ كل الاستدلالات التي نقوم بها على الاشياء بمقارنة بعضها ببعض في الذهن وحده » [149] والتنبيه على ان الميتافيزيقا التي تتبلور استنادا الى ذلك الخلط انما هي ميتافيزيقا لا

---

(142) ن.ع.م. ص 256 .

(143) انظر المنطق ص 21 (* 38) . من بين المحدثين يعتبر كانط كروسيوس CRUSIUS من الذين لم يفهموا طبيعة المنطق لان منطقه يحتوي على مبادىء ميتافيزيقية تخرج به عن حدود ذلك العلم

(144) ن.ع.م. ص 237 .

(145) التطور ص 39 .

(146) الرد على ابرهارد ص 37 (* 39) .

(147) المرجع نفسه 36 .

(148) كما هو الشأن مثلا في البرهان الانطولوجي عند ديكارت .

(149) ن.ع.م. ص ص 237 .

موضوع لها لانها مجرد قول يتحرك في حيز وهم « منطقي انطولوجي » قوامه تحويل غير مشروع لقضايا صورية الى قضايا موضوعية .

III.2.ب) بل ان نتائج هذا الخلط لا تقف عند تأثيره في الميتافيزيقا وانما تمتد الى الرياضيات نفسها ولذا وجب التمييز بين المنطقي والرياضي في اتجاه فصل المنطق عن الواقع وحبسه في حيز الذهن المجرد من ناحية وتوجيه الرياضيات على العكس من ذلك — نحو الواقع واعتبارها شرط امكان ادراكه .

ولهذا الغرض خص كانط « **مفهوم المقادير السلبية** »(150) بحثا عالج فيه فكرة التقابل OPPOSITION وميز التقابل بالمعنى المنطقي وسماه تناقضا CONTRADICTION عن التقابل الفعلي الذي لا تناقض فيه فالتقابل المنطقي يترتب عنه تحطيم المفهوم بحكم تناقضه الداخلي ذاته . فان يكون جسم ما متحركا وساكنا معا امر مستحيل . اما التقابل الفعلي فلا تناقض فيه لان حاملا واحدا يمكن ان يكون مادة لمحمولين متقابلين . ان وقوع جسم ما تحت تأثير فعل قوتين متساويتين ومتقابلتي الاتجاه على استقامة واحدة هي خط فعلهما لا يشكل تناقضا منطقيا يتحطم بحكمه المفهوم وانما يشكل جسما ما في حالة سكون . ان التقابل الحقيقي ينتج وضعا متميزا لا انتفاء لان السكون ليس لا شيء اذ انه لا يقل واقعية عن الحركة المستقيمة والمنتظمة السرعة كما يبين ذلك مبدا العطالة .

على هذا المنوال العام يقيس كانط التقابل في الديناميكا وعلم النفس والاخلاق الخ ... وهي امثلة تبين ان التقابل المنطقي نتاجه **اللاشيء** في معنى الانتفاء الكلي في حين ان التقابل الفعلي ينتج شيئا واقعا ولو امكن

---

(150) المقادير (* 40) .

رد هذه الى تلك لكانت « لانفاذية » المادة Impénétrabilité مجرد غياب للجاذبية ولكان الالم مجرد انتفاء اللذة والرذيلة مجرد غياب الفضيلة في حين ان «علة اللانفاذية قوة فعلية لأن فعلها يساوي فعل قوة حقيقية » [151] وبالتالي فهي قوة « لا تقل ايجابية عن اية قوة محركة في الطبيعة » . واللذة والالم لا يتقابلان تقابل الربح وغياب الربح (+ و0) وانما كتقابل الربح والخسارة (+ و –) [152] ومن ثم وجب اعتبار السلبي الفعلي « ايجابا » [153] وهو ما لا يمكن ان يرقى المنطق الصوري الى تصوره .

وبذلك ندرك انه اذا كانت الفلسفة التقليدية اهملت الفوارق بين هذين النوعين من التقابل [154] فلأنها كانت غير قادرة على التحرك خارج مجال المنطق الصوري الامر الذي منعها من ان تدرك « ان المقادير السلبية ليست نفيا للمقادير » [155] وانما هي شيء ايجابي بذاته . وهذا العجز يشير الى ادراك خاصية العنصر الرياضي في تمايزه عن المنطق الصوري وبالتالي الى عدم شرعية رد الرياضيات الى المنطق او اعتبارها مجرد « ارتقاء بالمنطق » كما يقول لايبنيتز وكأن الفرق بينهما فرق في الدرجة لا في النوع .

ان الفرق بين الرياضي والمنطقي هو الفرق بين الحدسي الحسي والصوري الذهني فالمفاهيم المنطقية مفاهيم صورية مجردة عن كل مادة بينما المفاهيم الرياضية مفاهيم « مادية » في معنى انها مفاهيم

---

(151) المقادير ص 14 .

(152) الانطرولوجيا ص 93 الفقرة 60 (* 41) .

(153) المقادير ص 54 وص 16 الخ ...

(154) المقادير ص 19 .

(155) المقادير ص 16 .

تقابلها حدوسات حسية قبلية ... ولذا وجب اعتبار المنطق بما هو « فن » [156] او علم « قوانين الذهن » غير قادر على استباق المعرفة العلمية ولا هو في حاجة إلى افتراضها ليتشكل كعلم . اما الرياضيات فهي «ارغانون » على غاية من الجودة يبين لنا الطريقة التي يتوجب انتهاجها للوصول الى معرفة معينة لأنها علم يحتوي على مبدا توسيع معارفنا وفقا لاستعمال من استعمالات العقل » هو الاستعمال العقلاني كما يتجلى في فيزيا المحدثين اسحاق نيوتن منهم بالخصوص الذي كان كانط يعتبر كتابه « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » انموذجا رائعا لما يمكن ان تكون « الهندسة الحدسية » على طريقة ابولونيوس Appolonius وارشيماد Archimede حيث تكون التصورات محدوسة عيانيا وليست مجردة كما هو الشان في « حساب المثلثات » Trigorometrie او « التحليل » Analyse على الطريقة الديكارتية [158] .

وعن طبيعة الرياضيات بما هي علم حدسي يترتب ضرورة فك الارتباط بينها وبين المنطق خلافا لما كان يذهب اليه لابينيتز مثلا وربما معظم الفلاسفة التقليديين الذين ردوا الاحكام الرياضية بما هي احكام تركيبية قبلية الى احكام تحليلية قبلية [159] ولعل مرد ذلك الى التجانس بين منهج

---

(156) المنطق ص 12 .

(157) المرجع نفسه ، ن.ع.م. ص 538 .

(158) انظر مقالة جيرار ميلهو بمجلة الميتافيزيقا والاخلاق سنة 1904 ص 344 وما يليها ... (المجلد الثاني عشر) .

(159) يؤكد كانط ان الفلسفة كلها تقريبا وقعت في هذا الخلط بين طبيعة القضية الرياضية وطبيعة القضية المنطقية : « يبدو ان هذه القضية غابت عن فطنة محللي العقل البشري بل انها بدت مخالفة لما ذهب اليه على الرغم من يقينها الذي لا جدال فيه وعلى الرغم من اهمية نتائجها » ن.ع.م. ص 40 .

الاستدلال في الرياضيات وفي المنطق « فلما كنا نجد ان استدلالات الرياضيين تجري كلها وفقا لمبدا (عدم) التناقض (وهو ما تستوجبه طبيعة اليقين الضروري) اعتقدنا ان المبادىء تعرف ايضا بفضل مبدا (عدم) التناقض » وهو ما اخطأ فيه « محللو العقل البشري » [160] لأن ما يصح على المنهج الاستدلالي لا يصح على المبادىء الرياضية فاذا كانت دقة الاستدلال تقضي باعتبار مبدا الهوية مبدا اوليا يضمن الاتساق الصوري فان اكتساب تلك المبادىء التي ينطلق منها الاستدلال يستوجب عنصرا اخر غير العنصر المنطقي ليكون ممكنا . فمبدا الهوية وحده لا يمكننا من الخروج من النقطة الى المستقيم ومن المستقيم الى السطح الخ ... وليس من تحليل مفهومي يضمن هذا المرور كما انه لا يمكن بلوغ ذلك استنادا الى التجربة [161] وبالتالي كانت « كل معرفة رياضية لها هذه الخاصية وهي انه يتوجب عليها بادىء ذي بدء ان تستحضر مفهومها في الحدس قبليا (...) وهي لا تستطيع بدون تلك الواسطة ان تتقدم خطوة الى الامام » [162] .

لنضع اذا ان **القضايا المنطقية قضايا قبلية تحليلية** وان القضايا **الرياضية قبلية تركيبية** وان الاولى ذهنية مجردة والثانية حدسية حسية ولكن هذا الفرق على اهميته لا يجعل من الرياضيات « علم الواقع » وعليه فلا ينبغي الخلط بين الاحكام **التركيبية القبلية الرياضية والاحكام التركيبية الفيزيائية** وهو تمييز اخر لا بد من القيام به داخل مجال المعرفة العلمية ذاتها .

---

(160) ن.ع.م. ص 40 .

(161) ن.ع.م. ص 47 .

(162) المقدمة ص 42 . الفقرة 7 (* 37) .

III.2.ج) صحيح ان كانط يضيف الى المفاهيم الرياضية « واقعا موضوعيا » [163] الا انه يميز بانتظام بين موضوعية المفهوم الرياضي وموضوعية المفهوم الفيزيائي .

ان المفهوم الرياضي لا يعتبر موضوعيا الا بالمقارنة مع المفهوم المنطقي اما بالمقارنة مع المفهوم الفيزيائي فلا موضوعية فعلية له [164] .

فاذا سلمنا بما بينه « **نقد العقل المحض** » من ان المفاهيم الرياضية من جهة ما هي مفاهيم حسية قبلية « أساسها الاسكيمات » [165] واذا كانت تلك الاسكيمات من « انتاج الخيال » [166] فان فراغ العلم الرياضي يصبح اظهر للعيان لانه علم يستند في اخر التحليل الى الخيال الخلاق .

وبالفعل فانه اذا كانت « الاسكيمات » شرط امكان الموضوعية الرياضية فانها لا تشكل تموضعا فعليا لمفاهيمها . فالاسكيمات عند كانط هي الشروط الوحيدة والحقيقية التي تمكن من ان نعطي المفاهيم علاقة بموضوعات وبالتالي دلالة » [167] . ولكن اكتساب تلك الدلالة لا تشكل بعد تموضعا حقيقيا وان كنا خرجنا بفضلها من منطقة المفاهيم المجردة (الصورية) .

---

(163) الرد ص 34 . (* 37) .

(164) من المؤشرات الدالة على ذلك من بعيد ان ما تتصف به الرياضيات من ضرورة وكونية لم ينكرها الريبيون انفسهم (المقدمة الفقرة الرابعة) يبعث على الاعتقاد انها علم محكوم عليه بضرب من الفراغ .

(165) ن.ع.م. ص 152 .

(166) ن.ع.م. ص 152 .

(167) ن.ع.م. ص 155 .

ولهذه الاسباب العميقة يدعو كانط الى التمييز بين انواع ثلاثة من الامكان : ـــ أ) الامكان المنطقي . ـــ ب) الامكان الحدسي . ـــ ج) الامكان المتعالى .

فالامكان المنطقي لمفهوم ما يعنى عدم تناقضه . والامكان الحدسي لمفهوم ما يعنى ان يوافق ذلك المفهوم حدسا حسيا معينا واما الامكان المتعالي لمفهوم ما فمعناه ان يوافق ذلك المفهوم موضوعا ما [168] .

الامكان الاول يدرك وفقا لمبدا عدم التناقض والثاني وفقا لمعطيات الحس القبلي والثالث وفقا لعنصر « الواقع » بما هو عنصر كائن « خارج المفهوم » [169] مستقل انطولوجيا عن الفكر ذاته وان كان ادراكه لا يتم ابستيمولوجيا الا من خلال مقولات الفكر وصوره ومباديه .

وعلى هذا النحو يكون الامكان الحدسي وسطا بين امكانين : المنطقي والمتعالي اي « الفعلي » [170] فاذا قارناه بالأول كان عينيا Concret وإذا قارناه بالثاني كان مجردا بمعنى انه لا يمكن من تعريف « موضوع حقيقي » وانما « شبه موضوع » Quasi-objet كما يقول جيل فيلمان J.Vuillemin [171] .

لقد بدا لكانط ان استقلال الممارسة الرياضية عن معطيات التجربة يبعث على الشك في وجود منتجات تلك الممارسة كما اقترن عنده يقين

---

(168) ن.ع.م. ص 221 .

(169) ن.ع.م. ص 216 .

(170) ن.ع.م. ص 221 .

(171) الفيزيا والميتافيزيقا عند كانط (* 42) . انظر بالخصوص الفصل الاول ، راجع نقد العقل المحض ص 502 حيث يبين كانط انه بامكاني ان اعرف مفهومه الرياضي لانني شكلته بنفسي ولكنني لا استطيع القول اني بذلك عرفت موضوعا حقيقيا » .

العلم الرياضي الداخلي بتردد خارجي يخص موضوعاتها اذ يبدو كما يقول كانط في **نقد العقل المحض**[172] انه بالامكان معرفة المثلث انطلاقا من مفهومه المستقل عن التجربة لاننا نستطيع فعلا ان نعطي ذلك المفهوم قبليا موضوعا اي ننشيه . ولكن « لما كان هذا الانشاء ليس الا صورة لموضوع فان المثلث لن يكون الا من انتاج الخيال ويبقى امكان الموضوع **امكانا مشكوكا فيه** ... »[173] ويضيف كانط في موضع اخر من الكتاب نفسه وعن الموضوع نفسه مبينا اننا نستطيع « اكتساب معارف قبلية بالموضوعات (في الرياضيات) ولكن من جهة **صور** تلك الموضوعات فحسب »[174] اي ان المفاهيم الرياضية تعرف بكنه (essence) الاشياء **لا بطبيعتها** (nature) كما يقول نص « المبادىء الميتافيزيقية »[175] .

ونتيجة لذلك وجب التمييز بين نوعين من الاحكام التركيبية القبلية : احكام تركيبية قبلية موضوعها الحدوسات المحضة وأخرى موضوعها الوجود الفعلي اي الطبيعة وهذه الخاصية تجعل من تلك الاحكام احكاما ذات « دلالة متعالية »[176] تبقى الرياضيات بالضرورة دونها .

ويترتب عن هذا الفرق ان المفاهيم الرياضية لا تشكل « بذاتها معارف »[177] ولكنها تصير معارف بفعل عنصر اخر مخالف لها هو

---

(172) ن.ع.م. ص 203 .

(173) ن.ع.م. ص 203 . خط التشديد مني .

(174) ن.ع.م. ص 124 . راجع في المعنى نفسه ن.ع.م. ص 496 — 497 .

(175) المبادىء الميتافيزيقية ص 7 الملحوظة رقم 1 . (* 43) .

(176) ن.ع.م. ص 496 وراجع ايضا التقدم ص 79 .

(177) ن.ع.م. ص 124 — 125 .

العنصر الفيزيائي ولذا فان الرياضيات لا تتموضع الا ملتحمة بالعلم الفيزيائي . « ان المفاهيم الرياضية لن تعني شيئا على الاطلاق اذا لم نكن قادرين باستمرار على اجلاء دلالتها على مستوى الظواهر (الموضوعات الخبرية) » [178] . اي ان موضوعية المفهوم الرياضي لا يتحقق الا على مستوى تطبيقه على التجربة [179] .

وعلى هذا النحو اصبح بامكاننا ان نسطر خطوط التمايز بين هذه الانواع الثلاثة من القضايا التي تشكل في مجموعها المجال العلمي وان نحدد بدقة معاييرها :

ـــ أ) القضية المنطقية بما هي قضية تحليلية مجردة .

ـــ ب) القضية الرياضية بما هي قضية تركيبية قبلية ذاتية .

ـــ ج) القضية الفيزيائية بما هي قضية تركيبية قبلية موضوعية .

ـــ أأ) المعيار المميز للنوع الاول هو مبدا عدم التناقض وحده .

ـــ ب ب) المعيار المميز للنوع الثاني هو مبدا عدم التناقض والتوافق مع الحدس .

ج ج) المعيار المميز للنوع الثالث هو مبدا عدم التناقض والتوافق مع الحدس والتجربة الخارجية .

---

(178) ن.ع.م. ص 218 . راجع ايضا في المعنى نفسه المقدمة . الفقرة 13 ص 51 : « ان الرياضيات المحضة وخاصة الهندسة المحضة لا تقدر على امتلاك واقع موضوعي الا بشرط ان تنطبق على موضوعات الحواس » .

(179) ن.ع.م. ص 163 . انظر ايضا ن.ع.م. ص 161 .

بقي الآن ان نرسم خط التمايز بين المجال العلمي ذاته والمجال الفلسفي وهي المهمة التي باشرها كانط دائما انطلاقا من الموازنة بين الفلسفة والرياضيات . ولعل هذه الاهمية الكبيرة التي يوليها الى القضية الرياضية تعود اسبابها اولا الى طبيعة الرياضيات ذاتها بما هي علم مستقل عن التجربة وثانيا الى وظيفتها المركزية في انشاء علم الطبيعة [180] وثالثا الى دورها المغري داخل الانساق الفلسفية [181] .

III.3.أ) فما يغري الفلاسفة وهم ينشؤون انساقهم الميتافيزيقية ما يوجد بين الرياضيات والميتايزيقا من « اشتراك المنشأ » [182] اذ ان « العلمين » يمثلان معارف قبلية . ومن مفعولات هذا الاشتراك في المنشا ان فسدت فكرة الميتافيزيقا على ايديهم [183] اذ ان الفلاسفة ركزوا على ذلك التماثل متناسين الفوارق في المنهج وهو الامر المهم [184] .

فالتمييز بين الفلسفة والرياضيات لا يتم انطلاقا من فرق في موضوع كل من العلمين ولا في مصدرهما وانما انطلاقا من خصوصية منهج كل

---

(180) انظر المبادىء الميتافيزيقية ص 11 . وص 12 حيث يؤكد كانط انه لا يوجد في اي نظرية خاصة بالطبيعة من علم الا بقدر ما يوجد فيها من رياضيات .

(181) راجع المقال ص 33 حيث يقول كانط ان الفلاسفة يستحوذون — بحكم شدة رغبتهم في ادراك اللامحسوس — على المفاهيم الرياضية ليصنعوا « اوهاما لطيفة » .

(182) ن.ع.م. ص 564 — 565 .

(183) ن.ع.م. ص 564 .

(184) ن.ع.م. ص 498 — 499 . في موضع اخر من نقد العقل المحض يقول كانط : « ان الهندسة والفلسفة شيئان مختلفان اشد الاختلاف » ن.ع.م. ص 501 . الفكرة نفسها في صفحة 946 من ن.ع.م. لاحظ كيف ان كانط يستعمل تارة لفظ فلسفة واخرى لفظ ميتافيزيقا والحقيقة ان نصوص كانط تسمح بتمييز صريح بين الفلسفة والفلسفة المتعالية والميتافيزيقا . غير ان طبيعة العمل الذي بين ايدينا لا تستوجب هذه التدقيقات ولذا فنحن نهملها مؤقتا .

منهما . فمن حيث المصدر فهو واحد : العقل المحض ومن حيث الموضوع فانه يمكن ايضا ان يكون واحدا اذ ان الذين ذهبوا الى تمييز الفلسفة عن الرياضيات باعتبار ان الاولى موضوعها **الكيف** والثانية موضوعها **الكم** انما اخذوا النتيجة مأخذ السبب [185] لأن شكل المعرفة الرياضية هو الذي يجعل هذا العلم لا يعنى الا بالمقادير [186] وليس العكس كما قد يظن . وبالتالي فان الموضوع لا يحدد فرقا اساسيا بين المعرفتين حيث ان الفلسفة « تعنى كالرياضيات تماما بالكم مثل الكلية واللامتناهي الخ ... والرياضايات تهتم ايضا بالفرق بين الخطوط والمساحات بما هي افضية ذات كيفيات متعددة وبتواصل الامتداد من جهة ما هو احد كيفياته » [187] .

لذلك ركز كانط على تمشي العقل في كل من « المعرفتين » فالممارسة النظرية الرياضية تستند الى **تركيب** المفاهيم بينما تستند الممارسة النظرية الفلسفية الى **تحليل** المفاهيم باعتبار ان الاولى **تنشىء** موضوعها والثانية **تتلقاه** . ويقال عن الموضوع انه منشأ حين يكون « وجوده » مترتب عن تعريفه بينما يقال عن الموضوع انه معطى حين يكون وجوده سابقا عن تعريفه . ان الرياضي ينشىء المخروط « بان يتصور بحرية مثلثا يدور حول احد اضلعه » [188] . اما الزمن فهو معطى قبل تعريفه ونحن نلقاه بادىء الامر في ضرب من الاحساس المباشر او الحدس الغامض او في اي ضرب من ضروب « المعرفة » قبل الفلسفية التي تستوجب ان يحلل

---

(185) ن.ع.م. ص 494 .

(186) المرجع نفسه .

(187) ن.ع.م. ص 494 — 495 .

(188) ابحاث ص 30 .

الفيلسوف محتواها ويميز عناصرها ويدقق دلالالتها [189] . في الحالة الاولى لا هم للفكر الا بابداعه الذاتي الذي يقوم منه مقام مبدا التعقل والوجود معا وفي الحالة الثانية حيث يتعلق الامر بالمعطيات المستقلة بوجودها فان الفكر يتصل بشيء خارج عنه وليس له الا ان يحاول معرفتها عن طريق تحليلها .

وقد يظن ـــ وهو الوهم الذي سقطت فيه الذهنوية « (intellectualisme) ـــ انه بوسع الفيلسوف ان يتصور بحرية جوهرا ماذا عقل ولكن هذا التعريف ليس الا مجرد تعريف « نحوي » لا ينتج الا كائنا خياليا . ان موناده لايبنيتز « الغافية » مجرد تلبيسة خيال ومن الخطا ايضا ان يظن انه بامكان الرياضي تقديم تعريفات تحليلية اذ ان هذا العمل زائد عن حاجة الرياضي [190] .

ومن ثم وجب الاعتراف بان هاتين المعرفتين ـــ على الرغم من وحدة المنشاء والاشتراك في الموضوع ـــ تختلفان في كيفية معالجة ذلك الموضوع وهو العنصر الاساسي الذي يركز عليه كانط . « ففي حين تقف (الفلسفة) عند مفاهيم عامة لا تستطيع الرياضيات ان تفعل شيئا بتلك المفاهيم وحدها فتسرع لتستنجد بالحدس حيث تعتبر المفهوم عيانيا « in concreto » .

III.3.ب) ومفهوم الانشاء هذا يحدد بدوره الفرق بين لغة الرياضيات

---

(189) كان القديس اوغستين St. Augustin يقول اعتقد انني اعرف الزمن ولما سئلت عنه اكتشفت اني اجهله .

(190) بحوث . 31 .

(191) ن.ع.م. ص 495 . انظر ن.ع.م. ص 17 حيث يجعل كانط الاستنجاد بالحدس القبلي اصل الثورة الفكرية التي انتجت الرياضيات علما محضا .

ولغة الفلسفة . فكلاهما يستعمل الرموز ولكن بطريقتين مختلفتين . ففي الحساب والجبر تستعمل الرموز بدل الاشياء وفي الهندسة تستخدم رموز متعينة لتحديد موضوعات عامة . « فلكي نعرف ــ على سبيل المثال ــ خاصيات كل الدوائر نرسم دائرة واحدة نسطر فيها خطين بدل كل الخطوط الممكنة التي تتقاطع فيها وتعتبر ــ انطلاقا منهما ــ عيانيا ــ القاعدة العامة لعلاقات الخطوط المتقاطعة داخل كل الدوائر » (192) . وفي كل الحالات فان الانشاء الرياضي يستبدل مجموعة المفاهيم المجردة بمجموعة تصورات متعينة حسية وهو استبدال مشروع بحكم **التطابق** الكلي في الرمز المعمول به بين الدال والمدلول .

اما « المعرفة الفلسفية » فهي ــ على العكس من ذلك ــ محرومة من هذا الامتياز اذ عليها دائما ان تعتبر العام مجردا IN ABSTACTO (193) وهو حرمان مترتب عن **التفاوت** في اللفظ الفلسفي بين الدال والمدلول ذلك ان رموز الفلسفة ليست موحدة الدلالة ولا هي واضحة ومتميزة وبالتالي كان على الفيلسوف ان يحللها وان يسعى تدريجيا الى فض محتوياتها .

فاذا اراد الرياضي مثلا ان يبين ان المكان يقبل القسمة الى ما لا نهاية له فانه يكفيه ان يأخذ خطا مستقيما يقطع على عمود خطين متوازيين وانطلاقا من احد المتوازيين المذكورين يرسم خطوطا اخرى تقطع العمودي وهكذا يتعرف بيقين كاف انطلاقا من ذلك الرمز على ان القسمة يجب ان تتواصل الى ما لا نهاية له (194) .

---

(192) ابحاث ص 32 .

(193) ن.ع.م. ص 505 .

(194) ابحاث ص 32 ــ 33 .

اما اذا اراد الفيلسوف ان يبين مثلا ان كل جسم يتركب من جواهر بسيطة فعليه اولا ان يتأكد ان الجسم يتركب بوجه عام من جواهر وان ذلك التركيب هو بالنسبة اليها حالة عرضية يمكنها ان توجد بدونها وبالتالي ان كل تركيب في جسم ما يمكن تصوره غير موجود ومع ذلك تكون الجواهر التي يتركب منها موجودة وانه لما كان ما تبقى من المركب عندما تنحل كل التركيبات بوجه عام بسيطا فان الجسم يجب ان يكون مركبا من جواهر بسيطة » [195] .

ان هذين المثالين اللذين يسوقهما كانط كفيلان باظهار مقصده : فالانشاء الرياضي مكتمل دائما اما التحليل الفلسفي فمفتقر بالضرورة الى ذلك الاكتمال . ولعل ذلك ما يجعل الرياضيات لا تحتوي الا على قدر يسير من المفاهيم غير المحللة مثل الوحدة والكثرة والمكان ... بل الحقيقة انه ليس للرياضيات بما هي علم ان تحللها [196] . اما في الفلسفة فالمفاهيم غير المحللة لا حصر لها ! [197] .

III.3.ج) ان اكتمال الانشاء الرياضي بما هو منتج لمعرفة عقلية بتوسط انشاء المفاهيم [198] ولااكتمال التحليل بما هو منتج لمعرفة عقلية بتوسط تحليل المفاهيم [199] يطرحان مشكلا على غاية من الاهمية .

---

(195) ابحاث ص 33 .

(196) انظر ابحاث ص 33 ــ 34 حيث يبين كانط ان الرياضيات تستعمل تلك المفاهيم وليس لها ان تحللها باعتبار ان تحليلها من خصائص معرفة اخرى على افتراض انها موجودة اوانها ممكنة .

(197) ابحاث ص 33 ــ 34 . يذهب كانط الى اكثر من ذلك فيعتبر ان الكثير من المفاهيم الفلسفية غير قابلة للتحليل مثل التصور ، التواجد ، التتابع ، ومن التصورات ما لا يحلل الا جزئيا مثل المكان والزمان والاحساسات ، كالاحساس بالقبح والجمال والروعة ...

(198) ن.ع.م. ص 419 ــ 495 الخ ...

(199) المرجع نفسه .

ذلك ان الفلسفة في كل اشكالها التاريخية تقريبا [200] اتخذت باستمرار شكل النسق النظري . والمفارقة تكمن في الفرق القائم بين لااكتمال التحليل الفلسفي ونسقيتها سيما وان تلك النسقية تمثل العنصر المنطقي الفعال الذي يخرج بالفلسفة من دائرة « وجهات النظر » او منطقة التعبيرة عن « صيد الخاطر » او عن « رؤية للعالم » (Weltanschauung) ليسمو بها الى مستوى النظرية التي يدعي العلمية وبالتالي الكونية والضرورة والموضوعية مثلها في ذلك مثل العلم وهو ما من شانه ان يضفي على عبارة « فلسفة علمية » دلالة قد تسقط معها كل التمييزات النوعية التي يقيمها كانط بين الفلسفة عامة والعلم .

والحقيقة ان كل قول لا يرقى الى مصاف العلمية الا متى اتخذ شكل النسق النظري وليس التنسيق مجرد عملية خارجية تنظم بها مجموعة من القضايا في اسلوب ما وانما هي ما به انتظام تلك القضايا وفقا لتولدها المنطقي الداخلي وتتاليها حسب ما تقتضيه علاقة السابق باللاحق في سلسلة الاستدلالات المتصلة الحلقات .

ذلك ما اكده كانط بوضوح حين اعتبر ان قولا ما لا يشكل نظرية الا متى بني وفقا « للطريقة الوثوقية » La Méthode dogmatique مشيدا بفولف Wolf الشهير الذي اعطى المثال لما يجب ان يكون عليه المعمار العلمي وما يتطلبه من « وضع المبادىء والتحديد الجلي للمفاهيم والدقة المطلوبة في البراهين بشكل يمنع القفزات المتهورة في بلورة الاستنتاجات » [201] . فالعلم لا يكون الا برهانيا (= وثوقيا) [202]

---

(200) ربما باستثناء نيتشة .

(201) ن.ع.م. ص 27 .

(202) ن.ع.م. ص 26 .

مستندا الى مبادىء يقينية [203] . ولذا فان الذين يرفضون منهج فولف او المنهج الوثوقي في الفلسفة انما هم في الحقيقة يرفضون العلم ذاته « ويحولون اليقين الى ظن وحب الحكمة الى حب الظن » [204] .

غير ان هذا التشاكل الصوري لا ينبغي ان يدفعنا الى الاعتقاد ان الفلسفة والرياضيات علمان من طبيعة واحدة فيلغى الفرق لفائدة التماثل ويكفى لذلك ان نبين « انه ليس بامكان الفلسفة ان تعطي او ان تقلد اي عنصر من هذه العناصر » [205] التي تشكل نسق العلم الرياضي (التعريفات ــ البديهيات ــ البرهان) « بالمعنى الذي يعطيه لها الرياضي وان المهندس اذا ما استعمل مهنجه في الفلسفة فانه لا يبني الا قصورا من ورق وان الفيلسوف اذا ما طبق منهجه في مجال الرياضيات فانه لا ينتج الا هذيانا ... » [206] فالفلسفة والرياضيات معرفتان نسقيتان ولكن طبيعة العناصر المكونة لنسق كل منهما مختلفة فيما بينها بحكم اختلاف المنهج (انشاء المفاهيم ــ تحليل المفاهيم) وبحكم اختلاف علاقة الدال والمدلول (علاقة تطابق في الحالة الاولى ــ علاقة تفاوت في الحالة الثانية) في صلب لغة كل علم من العلمين . فالفلسفة يمكنها ان تستعمل تعبيرات الرياضي (تعريف بديهية ــ برهان) دون اهمال الفوارق الدلالية (Sémantique) بين الاستعمالين حتى لا تقع الفلسفة في وهم ادعاء علمية الرياضيات .

أ) التعريف : « ليس التعريف ــ وفقا لدلالة اللفظ ــ إلا عرضا

(203) المرجع نفسه .

(204) ن.ع.م. ص 27 .

(205) ن.ع.م. ص 501 .

(206) ن.ع.م. ص 501 .

اصوليا لمفهوم **محدد جلي** لشيء ما (عرضا عيانيا) » [207] ـــ **فالأصولية** هي شرط اكتفاء القضية التعريفية بذاتها حتى لا يكون التعريف مندرجا في سلسلة ارتدادية لامتناهية لكون التعريف ذاك في حاجة الى دليل والدليل في حاجة الى دليل الخ . . . ـــ وهذا الشرط الاول يستلزم شرطا ثانيا وهو تحدد التعريف وذلك يعني انتفاء اية خاصية زائدة عن الخاصيات التي يتضمنها التعريف ـــ وهذا الشرط الثاني يستوجب بدوره شرطا ثالثا هو الجلاء (الظهور) اي وضوح تلك الخاصيات المكونة للمفهوم الذي نعرفه [208] .

ان الاصولية والتحدد والجلاء هي مميزات التعريفات المنشأة وحدها وبالتالي وجب التمييز بينها وبين ماشاكلها صوريا مع القضايا ونعني بذلك ـــ وفقا للنص الكانطي ـــ **الوصف الخبري** (description empirique) والعرض الفلسفي (exposition philosophique) .

فالوصف الخبري قول يظهر [209] الخاصيات المحسوسة لشيء ما وهي عملية منقوصة بالضرورة لأن تلك الخاصيات تزيد وتنقص وفقا لمدى تعمقنا في دراسة ذلك الشيء فبامكان احدنا أن يدرك من الذهب وزنه ولونه ومتانته الى غير ذلك من خصائصه وان يجهل خواص اخرى مثل انه لا يصدأ ثم ان تقدم العلم الكيمياوي قد يلغي بعض تلك التحديدات الاولى او يزيد اليها تحديدات لم تكن معروفة وبالتالي فان فكرة

---

(207) ن.ع.م. ص 501 . راجع ايضا ترجمة تيسو Tissot لنقد العقل المحض . باريس 1864 . الجزء الاول ص 326 .

(208) ن.ع.م. ص 501 . الملحوظة .

(209) ن.ع.م. ص 501 .

الذهب تبقى دائما غير متحددة ومن ثم امتنع القول بوجود تعريف خبري مابالنسبة الى كل الاشياء المعطاة بعديا [210] .

وليس لنا ايضا ان « نعرف اي مفهوم معطى قبليا » مثل الجوهر او العلة او الحق او الانصاف [211] بحكم التفاوت بين الدال والمدلول في هذه الرموز الفلسفية . ان تحليل أي من هذه المفاهيم لا يكتمل البتة ولذا فهو باق بالضرورة « احتماليا » [212] مفتقرا الى « اليقين الضروري » [213] . ولذا وجب القول بعرض فلسفة لا بتعريف فلسفي الا على نحو غير دقيق يكون دائما مدعاة للشك [214] .

ونتيجة لهذه الفوارق بين **التعريف والوصف والعرض** وجب الاقرار بانه ليس من مفاهيم تقبل التعريف الا المفاهيم التي تنشأ عن « تركيب ارادي قبلي » [215] وهي خاصية المفاهيم الرياضية وحدها .

ب) البدهيات : هي « مبادىء تأليفية قبلية ويقينية بشكل مباشر » [216] وهذه الخاصيات الثلاث (التأليفية ــ القبلية ــ اليقين المباشر) لا تتوفر كلها مجتمعة الا في المبادىء الرياضية وحدها بما هي « مبادىء حدسية » [217] دون المبادىء الفلسفية بما هي « مبادىء نظرية » [218]

---

(210) ن.ع.م. ص 501 .

(211) ن.ع.م. ص 502 .

(212) ن.ع.م. ص 502 .

(213) ن.ع.م. ص 502 .

(214) ن.ع.م. ص 502 .

(215) ن.ع.م. ص 502 .

(216) ن.ع.م. ص 504 .

(217) ن.ع.م. ص 504 .

(218) ن.ع.م. ص 504 .

(Principes discursifs) واذا كانت الرياضيات تستند الى بدهيات بالمعنى الذي ذكر فلأنها تنشىء مفاهيمها في حدس الموضوع قبليا ومباشرة ومثاله ان « ثلاث نقاط تكون دائما في مستو »[219] . اما قولنا ان لكل ما يحدث علة فذاك قول لا يشكل مبدأ يقينيا بشكل مباشر لأن ارتباط العلة بالمعلول يستدعي عنصرا ثالثا هو العنصر الزمني في التجربة ولا يمكن لنا ان نعرف ذلك المبدا استنادا الى تحليل المفاهيم وحدها[220] فهو اذا مبدأ مستنبط او مشتق اي ليس مبدأ على وجه الدقة[221] ولذا « فليس للفلسفة اذا بدهيات وليس لها الحق البتة في ان تفرض مباديها القبلية على نحو مطلق جدا بل عليها ان تجتهد لتبرر حقها فيها عن طريق استنباط عميق »[222] .

ج) البراهين : اذا لم يكن للفلسفة تعريفات وبدهيات فانه لن يكون لها — على وجه الدقة — براهين . وهو ما يبينه كانط مميزا بين الحجة الخبرية (argument empirique) والدليل الفلسفي preuve philosophique والبرهان الرياضي (démonstratique mathématique)[223] . فاذا سلمنا بان « الدليل اليقيني بما هو حدسي هو وحده الذي يمكن ان يسمى برهانا »[224] فان الحجة الخبرية لا تشكل برهانا بشكل من الاشكال لأن المعرفة التجريبية مهما كان نوعها ليست متصفة بالضرورة واذا سلمنا بان اليقين الحدسي لا يمكن ان ينتج عن مفاهيم قبلية مهما كانت

(219) ن.ع.م. ص 504 .
(220) ن.ع.م. ص 504 .
(221) ن.ع.م. ص 204 .
(222) ن.ع.م. ص 505 . انظر ترجمة نيسو المشار اليها اعلاه ص 332 .
(223) ن.ع.م. ص 505 .
(224) ن.ع.م. ص 504 .

ضرورية ترتب عن ذلك انه لا برهان الا في الرياضيات بما هي علم يستنبط معارفه من انشاء المفاهيم عيانيا وهو ما لا تستطيعه الفلسفة بحكم انها معرفة بتوسط تحليل المفاهيم .

« وعن كل ذلك يترتب انه لا يليق بطبيعة الفلسفة ، خاصة في مجال العقل المحض ، ان تتكلف المظهر الوثوقي وان تتزين بصفة الرياضيات وشعاراتها ، إذ انها لا تنتمي الى نوع ذلك العلم (...) تلك ادعاءات خرقاء لن تفلح ابدا ... [225] .

ولكن يبدو لنا — على الرغم من هذا الحسم الجلي — ان الكانطية لم توفق في حل مسالة التمييز بين العلم والفلسفة توفيقها في طرحها فمعالم التمايز التي يقيمها كانط داخل المجال العلمي اولا وبين مجال الفلسفة ومجال العلم ثانيا تحولت الى معالم فصل تكرس الفرق وتمحو التماثل او على الاقل تقتصبه الى حد التقازم فضلا عن ان ذلك الفصل نفسه لا يبدو لنا سليم الاسس النظرية .

فالمصادرة الاساسية التي يفترضها ذلك التمييز الكانطي (الفصل) تقوم على القول بحدسية العلم الرياضي حدسية تميزه عن المنطق بما هو علم ذهني مجرد غير قادر على تمكيننا من إدراك الواقع كما يقول « الفيزيائيون الرياضيون » منذ انفجار الثورة العلمية الحديثة على أيدي الفاتحين : غاليلي وديكارت ونيوتن [226] .

---

(225) ن.ع.م. ص 505 . انظر ايضا في المعنى نفسه ن.ع.م. ص 498 — 499 — 500 — 501 ون.ع.م. ص 496 — 493 الخ ...

(226) راجع في هذا الصدد — شولتز : تاريخ المنطق (* 45) خاصة بداية من ص 79 — بلانشيه : المنطق وتاريخه (* 46) خاصة بداية من ص 189 — مجموعة بورباكي : تاريخ الرياضيات (* 47) خاصة بداية ص 15 .

غير انه يبدو لنا ان هذا الاساس الحدسي لبس متجانس المتانة النظرية في كل فروع العلم الرياضي التقليدية اي الهندسة والحساب والجبر . ولا يعد ذلك مأخذا بالنظر الى تطور الرياضيات بعد كانط فحسب وانما ايضا بالنظر الى فلسفة العلوم الكانطية ذاتها وهو الامر المهم في تقديرنا .

كان شارل سيروس Ch. Serrus من المتحاملين — مثله في ذلك مثل Couturat — على فلسفة الرياضيات الكانطية حين اعتبرها نظرية اثقلت كاهل العلم الرياضي اكثر من مائة سنة (227) ووجه المغالاة هنا يتمثل في انه ليس من فلسفة يمكنها ان تعوق علما ما عن تقدمه طويلا وفي ان الحدس — وهو الاهم لم يمح من المجال الرياضي سواء على مستوى الابتكارات الجديدة او الاستدلال او التأمل الابستيمولوجي وذلك على الرغم مما حققته التبديهية المعاصرة (Axiomatisation) من انتصارات اكدت تفوق لايبنيتز على كانط في مجالات عديدة .

الا ان الخصام النظري الرفيع بين القائلين بـ « منطقة الرياضيات » (logicisation des mathématiques) والقائلين بـ « ترويض المنطق » (mathématisation de la logique) لم يحسم بعد فبوانكري Poincaré مثلا يؤكد ضرورة حضور الحدس في العلم الرياضي ويعتبر ان المنطق الصرف لا يؤدي الا الى قضايا هي من قبيل تحصيل الحاصل (Tautologies) وبالتالي كان لا بد من توفر عنصر اخر غير العنصر المنطقي لانشاء الهندسة والجبر وهو الحدس . (228) .

وكان فراخة Frege يؤكد بدوره ان ما بقي من المثالية الكانطية هو

---

(227) سيروس : الحسية المتعالية (* 48) ص 18 .

(228) قيمة العلم (* 48) ص 20 — 29 .

بالذات فلسفة الرياضيات اذ من « مزايا كانط الكبيرة ان ميز الاحكام التحليلية عن الاحكام التركيبية وكشف عن الطبيعة الفعلية لحقائق الهندسة عندما وصفها بالتركيبية القبلية » [229] .

فلنسلم اذا جدلا وبصرف النظر عن تطور العلم الرياضي بعد كانط وعن تطور الهندسة بالخصوص مع ريمان ولوباتشفكي بوجاهة النظرية الكانطية في حدسية الرياضيات . الحقيقة انه يبدو لنا ان مصاعب النظرية الكانطية تظل قائمة بالرغم من ذلك التسليم الاجرائي وهو ما يقوم دليلا على ان مصاعبها تلك داخلية اكثر مما هي خارجية ومما يشير الى ذلك انه عندما يتحدث كانط عن الرياضيات فهو يستمد امثلته من الهندسة اكثر بكثير مما يستمدها من الحساب وخاصة من الجبر .

« فالحسية المتعالية » (Esthétique Transcendantale) في « نقد العقل المحض » تجعل من حدس المكان اساس الهندسة باعتبار « ان المكان تصور ضروري قبلي (...) وعلى هذه الضرورة يتأسس اليقين القطعي لكل المبادىء الهندسية وامكانية انشائها » [230] ولكن كانط لا يثير مسالة اساس الحساب والجبر بشكل جلي [231] .

---

(229) فراحة : اسس الحساب (* 49) . الفقرة 89 . خاصة الصفحة 213 . والحقيقة ان المشيدين بالنظرية الرياضية الكانطية كثيرون. راجع مثلا باث : الاسس المنطقية للعلم الرياضي (* 50) ص 150-172 حيث يعرض خاصة نظرية بروفار Brouwer. راجع ايضا كومباس Combès : اسس الرياضيات (* 51).

(230) ن.ع.م. ص 56 .

(231) ولمزيد التدقيق نقول ان نص « الحسية المتعالية » يشير الى ان الزمان اساس « بعض البدهيات مثل ان ازمنة مختلفة لا تتزامن وانما تتعاقب » (ن.ع.م. ص 61) ويؤكد ايضا ان « الزمان يؤسس فكرتي التغير والحركة » (ن.ع.م. ص 62) ولكنه لا يثير مسالة الجبر بالخصوص وهو جزء من العلم الرياضي الذي يؤكد كانط انه متكون من احكام تركيبية قبلية يعول عليها تعويلا كليا ومركزيا لحل المشكل الرئيسي الذي يطرحه نقد العقل المحض وهو : « كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة ... ؟ .

وهذا الاحجام عن الايضاح يتصادى مع ما نجده من ترد في كتابات ما قبل الفترة النقدية. ففي مقال سنة 70 يجعل كانط من المكان اساس الهندسة ويترك الزمان مترددا بين الميكانيكا المحضة والحساب : « ان الرياضيات المحضة تعتبر المكان في الهندسة والزمان في الميكانيكا المحضة. وهناك مفهوم يرتبط بهما ولئن كان في ذاته ذهنيا (= مجردا) فان انجازه في المحسوس يتطلب مع ذلك اعانة مفهومي المكان والزمان (...) وهو مفهوم العدد » [231] .

اما في « المقدمة » اي بعد حوالي السنتين من ظهور « نقد العقل المحض » فان كانط يجعل من حدس المكان دائما اساس الهندسة ويضيف ان « الحساب يشكل بنفسه تصوره للعدد بتوسط اضافة الوحدات المتتالية في الزمن والميكانيكا **بوجه خاص** لا يمكنها تشكيل تصوراتها للحركة الا بواسطة تصور الزمن » [232] فهل يؤسس الحساب اذا على الزمان والمكان معا ؟ او على الزمان ولكن بدرجة اقل من الميكانيكا ؟ وماذا عن الجبر ؟ .

ان تردد كانط فيما يخص علم الجبر يلمس على مستوى التمييز الذي اعتقد انه لا بد منه بين الجبر والحساب : فلنقل معه اذا ان الجبر مثلا يعنى « بالكم اللامتعين » (س،ص،ك...) وان الحساب يعنى « بالعدد حيث تكون نسبة المقادير الى الوحدة نسبة محددة » [233] . ولنسلم — تبعا لذلك — ان الكم الحسابي كم معدود وان الكم الجبري كم مرموز

(231) مقالة 70 ... الجزء الثاني — الفقرة 12 ص 41 .

(232) المقدمة . الفقرة العاشرة — ص 45 . خط التشديد مني . فاستعمال عبارة « توجه خاص » تدل على تردد كانط في تأسيس الحساب والميكانيكا . فضلا عن عدم استقراره على رأي يخص الجبر وأسسه .

(233) أبحاث ص 32.

اليه . ونتيجة لهذين المقدمين لا يكون الرمز الجبري الا علامة (Signe) على المفاهيم الحسابية كما يشير الى ذلك كانط عرضا في « نقد ملكة الحكم » [234] . وعلى هذا النحو لا يكون الفرق بين الحساب والجبر الا فرقا في الصياغة التعبيرية (expression) . واذا اضفنا الى ذلك ان كلا من الحساب والجبر يمارسان تجريدا يطرحان جانبا الاشياء المحسوسة المقدرة [235] كان الجبر يفوق الحساب بتجريد اخر ثان يستبدل فيه الاعداد بالرموز . وعندها الا يكون الجبر علما مجردا ؟

تلك هي على الاقل النتيجة التي اعترف بها كانط نفسه في رسالته الى رهبارغ Rehberg بتاريخ 25 ديسمبر من سنة 1790 [236] اي بعد صدور الطبعة الثانية من « **نقد العقل المحض** » . جاء في الرسالة المشار اليها « ان المفهوم المحض للجذع التربيعي لمقدار ايجابي = س مثل الذي يتحدث عنه الجبر **ليس في حاجة البتة الى اي تاليف (تركيب) في الزمن** وكذلك الشان بالنسبة الى جذع مقدار سلبي = − س (...) يدل على نفسه بمفاهيم محضة **دون اشتراط الزمان** » [237] .

فهل الجبر اذا علم حدسي ام لا ؟ ان اعتبار الجبر علما مجردا يعني خروجه تماما عن دائرة الفلسفة الكانطية لانها فلسفة تقرر ان كل مقدار

---

(234) ن.م.ح. الفقرة 26 ص 90 يتحدث كانط هنا عن « تقييم المقادير بمفاهيم العدد (الحساب) او بعلاماتها في الجبر) .

(235) ابحاث ص 32 ، ون.م.ح. ص 26 .

(236) اخرج هذه الرسالة دافال Daval في كتابه ميتافيزيقا كانط ص 184 (*)

(237) ان هذا التصريح مناقض تماما لما جاء في « نقد العقل المحض » حيث يؤكد كانط « ان المنهج الجبري ذاته بمعادلاته التي منها يستخرج عن طريق الاختزال Reduction الحقيقة ودليلها معا لئن لم يكن ولا ريب انشاء هندسيا فانه على الرغم من ذلك **انشاء رمزي** (Construction caracteristique) يقع فيه تصور المفاهيم في الحدس بواسطة علامات » (ن.ع.م. ص 505) .

أو كل كم انما يدرك وفقا لشرطي الزمان والمكان بما هما « المقداران الأولان الوحيدان » (238) اللذان يجعلان كل فكرة في المقدار ممكنة .

واذا سلمنا ـــ تبعا للتمييز الكانطي بين الانشاء الرمزي (Construction Caracteristique) والانشاء البيّن Construction ostensive . فان حدسية الجبر لا تستقيم ايضا بذاتها ذلك انه اذا كان الانشاء الرمزي يتميز عن الانشاء البين بالاستعاضة عن الاعداد الحسابية بالرموز الجبرية فان ذلك لا يعنى بالضرورة ان مفاهيم الجبر منشأة او ان تلك المفاهيم حدسية . ولو صح ذلك لكانت العلاقات النظرية حدسية واصبح بالتالي التمييز الكانطي المركزي بين التركيبي والتحليلي تمييزا لاغيا (* 239) وهو ما من شأنه ان يهدد كل البناء الكانطي .

هل يمكن ان نقول ان الجبر حدسي بصورة غير مباشرة ؟ ان بعض نصوص كانط المبكرة تسمح بهذا التأويل . يقول كانط في « **ابحاثه** » اننا نستبدل في الجبر الاشياء والاعداد برموز نجري عليها مختلف العمليات وفقا لقواعد بسيطة ويقينية وفي النهاية نؤول دلالات الاستنتاجات الرمزية حدسيا (240) وذلك يعني ان الجبر علم مجرد وقت الاستدلال ولكنه يصبح حدسيا في اخر المطاف النظري . عندما نطابق بين الرموز المستخدمة والافكار المرموز إليها وكأن الجبر لا يكتسب دلالة حقيقية وبالتالي حدسية الا عند استبدال الحروف بالاعداد . فاذا صح ذلك (241) الا يكون كانط وقع في خطإ كبير يتمثل في الخلط بين

---

(238) ن.ع.م. ص 500 .

(239) انظر مقال كوتيرا Couturat في مجلة الميتافيزيقا والاخلاق المجلد الثاني عشر لسنة 1904 ص 355 ـــ 358 .

(240) ابحاث ص 32 .

(241) وهو على الاقل ما يذهب اليه الاستاذ الكبير فيلمان راجع (* 42) ص 49 .

الرياضيات المحضة والرياضيات المطبقة ؟ ولعل ابسط نتائج هذا الخلط ان جهل كانط فضائل الفكر الرمزي في الجبر خاصة وفي العلوم عامة وهو امر لا يمكن الا ان نأسف له ولكن الاكيد ان له اسوء الانعكاسات على الفلسفة الكانطية برمتها كما انه يلقي وشاحا من الظلال والغموض على معايير التمييز بين الفلسفة والعلم وهو ما قصدنا اليه خاصة من خلال بيان مصاعب نظرية الرياضيات الكانطية الناجمة في حقيقتها لا عن العلم الرياضي وانما عن المشروع الفلسفي الكانطي الذي استوجبت صيغة طرح مساليته وتوجهه العملي الاخلاقي العام ان تكون الاحكام الرياضية احكاما تركيبية قبلية .



ما هي الان الاستنتاجات العامة التي يمكن استخراجها من مساءلة الفلسفة الكلاسيكية انطلاقا من مشكل التمييز بين الفلسفة والعلم كما حاولنا تحديد مجموع شروطه في الجزء الاول من هذا الفصل الثالث من عملنا هذا ؟ .

1) لقد تبين لنا من خلال ما سبق من تحاليل ان مسالة التمييز بين الفلسفة والعلم ليست مجرد مسالة تقنية يمكن ان تستوفى استنادا الى معايير اجرائية تختار لفعاليتها الوظيفية بل هي مسالة تتنزل في صلب الممارسة الفلسفية ذاتها وتلزم عن وعي او عن غير وعي بمواقف من العلم لا تتحدد شروطه وفقا لمقتضيات العلم ذاته وانما وفقا لمتطلبات عنصر غير علمي كمعضلة التوفيق بين العقل الكلاسيكي واللاهوت المسيحي عند ديكارت او مستلزمات انسانوية البورجوازية المنتصرة عند اوغست

كونط (242) او دواعي الوجوب الاخلاقي عند كانط .

وفي ذلك كله دليل على ان تصنيف قضايا القول الى علمية وفلسفية ليس عملا تقنيا بحتا ولا هو عمل نظري صرف وانما هو ممارسة معقدة تتجلى من خلالها مواقف عملية (اخلاقية = سياسية) ذات فعالية متراوحة التخفي ولكنها تكاد تكون متجانسة التأثير إذ انها تقضي كلها بشكل او باخر بتقزيم العلم والهبوط به الى درجة يسهل معها الهيمنة عليه هيمنة تشكل شرطا من شروط امكان القول الفلسفي الكلاسيكي .

2) ولعل ارادة الهيمنة تلك هي التي وجهت الفلسفة الكلاسيكية الى طرح مسالة التمييز بين الفلسفة والعلم من منطلق العلم المطلق ــ أو على وجه الدقة ــ العلم المغلق الخارج عن صيرورة التاريخ والمحصن ضد التطاول الثوري المهدد باستمرار بانفجار النظم العلمية وتجددها اصلاحا او تقويضا اساسيا . ومن ثم كان التفاوت بين مقاصد الفيلسوف وهو يتحدث عن العلم وحركة العلم ذاته تفاوتا يفسر الى حد بعيد فشل الفلسفة الكلاسيكية (ديكارت ــ كونط ــ كانط) في حل تلك المسالة .

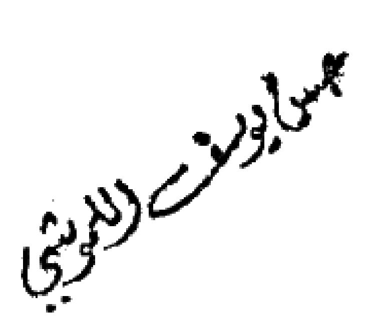
غير ان هذا الفشل لم يكن كليا اذ لا بد من الاعتراف الصريح بان من مزايا الكانطية بالخصوص انها قدمت مساهمة فذة وعميقة في بلورة شروط طرح السؤال وصياغته بشكل متقدم جدا بالنسبة الى الكونطية التي سعت واعية الى التضحية بالفلسفة باعتبارها مجرد ميتافيزيقا بائدة فكان ان انشأت غير واعية فلسفة انتهت الى ضرب من اللاهوت

(242) ان المسالة المحورية في فلسفة كونط ليست مسالة علمية نظرية وانما هي مسالة سياسية صاغها كونط على النحو التالي : كيف الوصول الى وضع حد للثورة الغربية وتنظيم المجتمع تنظيما يتماشى مع ما يقتضيه العصر الصناعي.

التبشيري الجديد بطقوسه وكهانه ومعابده ، والتوجه الكانطي توجه متقدم جدا ايضا بالنسبة الى الديكارتية التي حاولت محو الفروق بين الفلسفة والعلم بردها الى « درجتين » تختلفان بالوضع لا بالطبع في خط الاستدلالات المعرفي فآل بها الامر الى ضرب من النكوص الى مدرسانية استبدل فيها — كما قيل — القياس الارسطي — بالرياضيات الكونية .

3) ولذا فان الكانطية بامكانها اليوم ايضا ان تشكل نقطة اشعاع ابستيمولوجي فعال اذا ما صهرنا « المتعالي » في صلب التاريخي وحررناه من صلابة التصعيد المؤبد لتتحرك سواكنه فتمتد في الزمن بدل التقوقع داخل اطر المثل وتحجر الانماط كما هو الشأن بالنسبة الى مقولة « العلم » كما وظفت في الفلسفة المثالية من افلاطون حتى كانط . وبذلك ينحل العلم — مطلق العلم — الى **ظاهرة نظرية تاريخية تنشأ وتترشد وتتجدد** وعندها سندرك ان علاقة الفلسفة بالعلم عموما اعقد بكثير مما يمكن ان نتصوره من منطلقات الاحداثيات الفلسفية التقليدية ذلك ان تلك العلاقة تختلف من مرحلة الى اخرى من مراحل العلم تلك (النشأة — الترشد — التجدد) وبالتالي فان خطوط التمايز بينهما لن تكون متماثلة او نهائية ولا حتى واضحة المعالم كما قد تشترطه فلسفات التبسيط ، وهو ما يستدعى مسالة الممارسة العلمية التاريخية انطلاقا من المسالة نفسها (علاقة الفلسفة بالعلم) وتقليبها على وجوهها بالنظر الى اثار العلماء انفسهم .

ذلك ما سنخلص له في عمل لا حق .



المراجع

(1) Platon: Le Politique.
(2) Aristote: Les Seconds Analytiques.
(3) G. Deleuze: Logique du Sens. Ed. de Minuit, Paris 1968.
(4) G. Deleuze: Différence et Répétition, P.U.F. Paris, 1972.
(5) Hegel: Encyclepedie des Sciences Philosophiques, T1: La Science de la Logique. Traduction de B. Bourgeois. ed. Vrin, 1979.
(6) Kant: Recherche sur l'Evidence des Principes de la Théologie Naturelle de la Morale. Traduction de Fichant. ed. Vrin, Paris 1973.
(7) Kant: Essai pour Introduire en Philosophie le Concept de Grandeur Négative, traduction de R. Kemph, ed. Vrin, Paris 1972.
(8) Kant: Critique de la Raison Pure. Traduction de Tremesaygues et Pacaud, P.U.F. Paris, 1968.
(9) Kant: Logique, traduction de Guillermit, Vrin, Paris, 1970.
(10) Hegel: Science de la Logique. Traduction de S. Jankélévitch, ed. Aubier, Paris, 1975.
(11) Spinoza: Oeuvres Complétes. Bibliothèque de la Pleïade, Gallimard, Paris, 1954.
(12) Descartes: Les Passions de l'Ame, in Descartes, œuvres et Lettres, Bilbliothèque de la Pleïade, Gallimard. Paris. 1953.
(13) Alexandre Koyré: Etude d'Histoire de la Pensée Scientifique, Gallimard, Paris 1973.
(14) J.P. Vernant: Mythe et Pensée chez les Grecs, en deux volumes, Masporo.

(15) P.M. Schuhl: Machinisme et Philosophie, 2e ed. P.U.F. Paris 1947.
(16) Descartes: Les Principes de la Philosophie, in Descartes, œuvres et Lettres, Bibliotèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1953.
(17) Descartes: Règles pour la Direction de l'Esprit, Traduction de Jacques Brunschwig, in Descartes, œuvres Philosophiques. ed. F. Alquié. T1, Gramier. cf. 17.
(18) Préambules. cf. 17.
(19) Le Monde ou traité de la Lumiére, cf. 17.
(20) La Notion de Théorie Physique de Platon a Galilée, Hermann, Paris 1908.
(21) A. Koyré: La Révolution Astronomique, Hermann, Paris, 1961.
(22) L. Brunsching: Les Progrés de la Conscience dans la Philosophie Occidentale, 2e ed. P.U.F., 1953.
(23) E. Gilson: René Descartes. Discours de la Méthode Texte et Commentaire, Vrin, Paris 1976 (5e édition).
(24) L. Brunschwicg: Mathématique et Métaphysique chez Descartes, in Ecrits Philosophiques. Tome premier, P.U.F., Paris 1951.
(25) E. Cassirer:Des cartes et l'Unité de la Science in Revue de Synthése Tome XIV. Avril-Octobre 1937.
(26) Ch. Serrus: La Méthode Cartésienne et son Application à la Métaphysique, Paris, 1933.
(27) E. Gilson: Etudes sur le Role de la Pensée médievale dans la Formation du Système Cartésien, Vrin, Paris, 1930.
(28) P. Duhem: La Théorie Physique, son objet et sa structure. ed. Chevalier et Rivier, Paris, 1906.
(29) Paul. Mouy: Le Developpement de la Physique Cartésienne, Vrin, Paris, 1934.
(30) A. Comte: Cours de Philosophie Positive ed. Granier (1e et 2e leçon) Paris 1949.
(31) A. Comte : Plan des Travaux Scientifiques Pour Réorganiser la Société ed. Aubier. Montaigne, Paris, 1970.
(32) A. Comte: Discours sur l'Esprit Positif. ed. Garnier, Paris 1949.
(33) A. Comte: Cours de Philosophie Positive, Tome II. ed. Anthropos. Paris 1968.
(34) La Philosophie et la Science. ed. du Progrés, Moscou. 1979.
(35) Kant: Les Progrès de la Métaphysiques en allemagne depuis le Temps de Leibniz de Wolf. Trad. de L. Guillermit, Vrin, Paris 1968.
(36) Heidegger: Kant et la Problème de la Métaphysique. Gallimard, Paris, 1970.
(37) Kant: Prolégomènes a Toute Matéphysique Future. Trad. Gibelin, Vrin, Paris 1974. (9e édition).
(38) Kant: Logique, cf. n° 9.

(39) Kant: Réponse à Eberhard, Traduction de R. Kempf, 2e ed, Vrin, Paris, 1973.
(40) Essai, cf. n° 7.
(41) Kant: Anthropologie du Point de Vue Progmatique. Trad. M. Foncault, Vrin, Paris. 1970.
(42)J. Vuillemin: Physique et Métaphysique Kantiennes P.U.F., Paris 1955.
(43) Premiers Principes Métaphysiques de la Science de la Nature. T. Gibelin. Vrin. Paris 1971.
(44) Kant: Recherche, cf. n° 6.
(45) H. Scholz: Esquisse d'Une Histoire de la Logique. Aubier, Paris, 19
(46) R. Blanche: La Logique et Son Histoire d'Aristote a Rusell, A. Colin. Paris. 1970.
(47) Bourbaki: Elements d'Histoire de Mathématiques. ed. Hermann, Paris. 1969.
(48) H. Poincaré: La Valeur de la Science, ed. Flammariou, Paris. 1948.
(49) Freg: Les Fondements de l'Arithmétique. ed. du Seuil. Paris. 1969.
(50) E. W. Beth: Les Fondements Logiques des Mathématiques, Gauthiers. Villard. Paris. 1955.
(51) Combes: Fondements des Mathématiques, P.U.F., Paris. 1971.
(52) Kant: La Dissertation de 1770. Trad. Paul Mony. Vrin. Paris. 1942.
(53) R. Daval: La Métaphysique de Kant. P.U.F., Paris 1951.
(54) La Revue de Métaphysique et de Morale. Tome XIV. 1904.

المحتوى



سحب من هذا الكتاب 5.300 نسخة

في طبعته الاولى./.

وقد ساقتنا شكوكنا الى مسألة الفلسفة — في مرحلة أولى — عن طبيعة مباشرتها للعلم فأوقفنا ذلك على تناقض يشق كبرى الفلسفات : فنحن إذا اعتبرنا الفلسفة من جهة شروط امكانها الموضوعية المتعالية — وجدنا أنها لا تنشأ إلا مشروطة بعلم ما على الأقل ولكننا إذا تدبرنا أمرها من جهة ما هي نسق مكتمل يعي ذاته معرفة شاملة ومؤسسة ومشرعة وجدناها تسعى باستمرار إلى « الهيمنة » على العلم عبر استيعابه وتأسيسه والتشريع له فكأنما العلم قاصر لا حول له بذاته أو ناقص لا يكتمل الا بعناية فلسفية فوقية .

وقدَّرنا أن ذلك التناقض يشكل العنصر الكامن وراء تردي الفلسفة في أحيان كثيرة في مواقف من العلم تستهدف تعطيل سورته والحد من مداه نزولا به إلى مرتبة الأداة التي يكون لها من قوة الفعل في الأشياء بقدر غربتها عن حقيقة الأشياء وهو اعتبار ينتهي إما إلى التسطيح الوضعي أو الى اصطفاء الميتافيزيقا واللاهوت — بحكم ما بينهما من تساند أساسي — معرفة أسمى (أو أعمق) من العلم . وأغلب الظن أن الموقف الأول يفضي بطبعه إلى الثاني .

الثمن : 2700 د. ت.